

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

سلسلة الدراسات الحضارية

# فقه التّربية

# مسائل في التعلم والتعليم

علي رضا أعرافي

تعريب: فاطمة أبو زيد

الجزء الثاني





## علي رضا أعرافي

ولِد آية الله علي رضا أعرافي في مدينة ميبد، في محافظة يزد الإيرانية، وفيها تلقّى دروسه الأوّليّة، ثمّ غادرها إلى قم لمتابعة تحصيله العلميّ، ودرس فيها الفقه والأصول والفلسفة وغيرها من العلوم على يد كبار أساتذة الحوزة العلميّة. اشتغل في التدريس مدّة طويلة فدرّس كثيرا من الكتب المتعارفة في الحوزة العلميّة. وتسنّم مناصب عدّة في مجال إدارة العمل التعليمي والبحثيّ، وهو يرأس الآن جامعة المصطفى العالميّة. ويشرف على مؤسسة: "إشراق وعرفان". ولم يغادر ميدان التعليم والتدريس، إذ له حلقة درس فقهيّ في مرحلة الدراسات العليا (الخارج). من كتبه:

- فلسفة التربية والتعليم (كتاب).
- فقه التربية ١ و ٢؛ هذا الكتاب.
- النظريات التربوية عند العلماء المسلمين (كتاب).

وقد نشر عددًا من الأبحاث في المجلات العلمية منها:

- مفهوم شناسي مشاوره دينى (مفهوم المستشار الديني)، مجلة حوزه و دانشكاه، ١٩٩٩.
- مناسبات علوم انساني و دين (العلاقة بين العلوم الإنسانية والدين)، مجلة حوزه و دانشگاه، ١٩٩٩.
- گام هاي آغازين در نظريه پردازي ديني (الخطوات الأولية للتنظير في الدين)، مجلة پگاه حوزه، ٢٠٠٣.

كما أشرف على عدد من الأعمال والمشاريع العلمية في التربية وغيرها.

# فقه التربية

## مسائل في التعلّم والتعليم

(ج 2)

علي رضا أعرافي

# فقه التربية
# مسائل في التعلّم والتعليم

(ج 2)

تحرير
نقي الموسوي



المؤلّف: علي رضا أعرافي
الكتاب: فقه التربية: مسائل في التعلُّم والتعليم
ترجمة: فاطمة أبو زيد
المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة
الإخراج: محمد حمدان
تصميم الغلاف: حسين موسى
الطبعة الأولى: بيروت، 2012
ISBN: 978-614-427-020-2




«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات واتجاهات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي»





**مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي**

**Center of civilization**
**for the development of islamic thought**

بناية ماميا - أتوستراد حافظ الأسد - خلف فنتزي ورد، بئر حسن - بيروت
هاتف: 826233 (9611) - فاكس: 820378 (9611)
info@hadaraweb.com
www.hadaraweb.com

2798.2245.19.10.12

# الفهرس

# المقدّمة

هذا الكتاب هو المجلّد الثاني من مشروع كبير في فقه التربية، وقد خصّصنا هذا المجلّد للبحث في أحكام التعليم عموماً وتعليم الدين وتعلّمه على وجه الخصوص.

وقد عالجنا فيه خمس مسائل، هي:

في المسألة الأولى بحثنا عن حكم التعليم بغضّ النظر عن نوع العلم وطريقة تحصيله، لنجيب عن سؤال: هل لمطلق التعلّم رجحان شرعيّ؟

وفي المسألة الثانية، نقلنا البحث إلى تعليم الدين وتعلّمه، لنسأل عن حكمهما هل هو أمر راجح شرعاً؟ وإذا كان كذلك فهل رجحانه شرعيٌّ أم عقليّ؟ وأيّ بعدٍ أو جانبٍ من الدين، يرجح تعلّمه شرعاً؟ وأيّها يكون راجحاً فحسب ولا يصل إلى حدّ الوجوب...؟

وبعد أن انتهينا في المسألة الثانية إلى وجوب البحث عن الدين وإلى أنّ الموجِب والملزِم بذلك هو العقل، انتقلنا في المسألة الثالثة إلى البحث في تعلّم المعارف الإسلاميّة والبحث حول حضّ الشريعة على تعلّمها، وسؤالنا الأساس هو: هل يمكن أن ندّعي ترتّب

الثواب على تعلّم المعارف الإسلاميّة وكلّما ازداد المؤمن تعلّماً كلّما ازداد ثواباً؟ وبعبارة أخرى: هل تعلّم الإسلام في كل مستويات تعلّمه ومعرفته راجح شرعاً، وكلّما ازداد عمق المعرفة كلّما تأكّد استحباب الوصول إليها؟

وفي المسألة الرابعة، وبناء على افتراض عدم تساوي المعارف والعلوم الإسلامية في درجة استحبابها، خصّصنا المسائل التي تعمّ البلوى بها بالبحث والنقاش.

وأخيراً خصّصنا المسألة الخامسة للبحث في درس الدين وتعلّمه في مستوى الدرس التخصّصي الاجتهاديّ؛ لنبحث عن حكم البحث العلميّ في الدين في مستوى التخصّص، وذلك بناء على افتراض أنّ المعارف الدينيّة متفرّعة إلى فروع منها: العقيدة، والأخلاق والأحكام... وهي ذات مراتب، هي: الأمور الضروريّة، والأمور التي تعمّ البلوى بها، والأمور غير الضروريّة التي ليست مورد ابتلاءٍ.

وهذا المجلّد، مضافاً إلى أنّه يتابع البحث في «فقه التربية» ويسعى بمباحثه إلى الأمام، قد خصّصنا أحد ملاحقه للبحث في بعض أحكام الدرس والبحث العقديّ، انطلاقاً من فكرةٍ طرحها الأستاذ الشيخ أعرافي في أحد ملحقات المجلّد الأول وهي فكرة «فقه العقيدة». وكلّنا أمل أن يكون في هذا الأمر إسهاماً في ولادة «فقه العقيدة» إلى جانب توأمة «فقه التربية». وتشكر مؤسّسة إشراق ومركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، صاحب الفكرة الفقيه الشيخ علي رضا أعرافي، كما يتحمّل الكاتب ومقرّر هذه المحاضرات المسؤولية الأدبية عن كل ما في هذا النص العلميّ من نقص، والأمل معقود على الملاحظات التي يتقدّم بها أهل المعرفة والاختصاص من أجل تطوير هذه المحاولة ورفدها بالمزيد مما يدفع بها إلى الأمام.

وفي الختام نشير إلى أنّ المجلد الثاني من مشروع فقه التربية طُبع للمرة الأولى عام 1387هـ.ش. (2007-2008)، وقد أعيد طبعه مرات عدّة بعد صدوره. وهذا المجلّد ليس طبعة جديدة من هذا الكتاب بقدر ما هو إعادة كتابة لهذه المباحث، ولذلك ميّزنا في التسمية بينه وبين سلفه، وعبّرنا عنه في الموارد التي اقتضت الإشارة إليه بـ«فقه التربية (الجديد) المجلد الثاني».

ولا نختم المقدّمة قبل توجيه الشكر للشيخ علي حسين پناه الذي كان له الفضل في إنجاز النسخة القديمة من هذا المجلّد. وأخيراً كل الشكر والتقدير للزملاء في مؤسسة الإشراق والعرفان وأخصّ بالذكر منهم أعضاء لجنة «فقه التربية».

**السيّد نقي الموسوي**

# مدخل

لقد اتّضح من الأبحاث التي تقدّمت في المجلّد الأوّل ضرورة تأسيس فرعٍ فقهي باسم «فقه التربية»، وهذا الفرع، بحسب ما تقدّم، هو من فروع علم الفقه، يهدف إلى البحث عن الحكم الشرعيّ لما يتعلّق بقضايا التربية ومسائلها. وإذا كانت القضيّة الفقهيّة، كغيرها من القضايا، تحتاج إلى موضوع ومحمول، فإنّ موضوع قضايا «فقه التربية» يؤخذ من العلوم التربويّة، ومحمولها يُستنبط من علم الفقه، وهذا المحمول هو أحد الأحكام الشرعية الخمسة، أو غيرها من الأحكام الوضعيّة بحسب المصطلح الفقهيّ.

وقد قسّمنا الأبحاث في هذا الفرع العلميّ إلى خمسة أقسام، هي: الكلّيات والمبادئ العامّة، تعلّم العلوم والمهارات، التعليم، التربية بالمعنى الخاصّ، قواعد فقه التربية.

والمجلد الأول احتوى على المباحث المرتبطة بالمبادئ والأمور العامّة. وما يأتي في هذا المجلد هو المرحلة الثانية وهو البحث عن الأحكام الشرعية التي يمكن أن تتعلّق بالأمور التربوية.

وتجدر الإشارة إلى أنّ البحث عن هذه القضايا يمكن أن يجري بأكثر من شكلٍ وطريقةٍ، ولكنّنا في هذا المجلّد وما يليه اخترنا

أسلوب محوريّة المسألة، على الطريقة المعتمدة في الدراسات الفقهيّة.

وفي التعلّم، وفنونه، وأحكامه، أبحاثٌ عدّة لا يستوعبها هذا المجلّد. وما سوف يأتي لاحقاً في هذا المجلّد هو البحث عن مفهوم التعلّم، والصلة بين هذا المفهوم وغيره من المفاهيم القريبة منه، مقدّمةً لمعرفة حكمه ومسائله المرتبطة به.

# المسألة الأولى

# التعلّم

## توضيح المسألة:

السؤال الأوَّل الذي يطرح في مجال التعلم، هو عن أصل التعلّم. هل إن له بالمطلق، بغضّ النظر عن نوعه ومصدره، رجحاناً شرعياً؟ وما هو حكم تحصيل كل العلوم بالعنوان الأولي[1]؟

نعلم أنه ثمّة اختلاف بين مجالي العلوم والمعارف، في الجواز وعدم الجواز. ولكن في ما يخص العلوم الجائزة، هل التحصيل في أي مجال علمي، وكسب أي نوع من المعرفة (دينية كانت أم

---

(1) يأتي العنوان الأولي في مقابل العنوان الثانوي، ويتبين من لفظة «العنوان الثانوي» أنّه عنوان عارض.
قد يختلف الحكم المطلق للتعلم في عنوانه الأولي عن عنوانه الثانوي، على سبيل المثال، قد يكون تعلم علم خاص أو اكتساب مهارة خاصة في بعض المواضع الخاصة ـ ليغطي حاجة المجتمع الإسلامي ويسد بها الطريق أمام استبداد الكفار بهم ـ واجباً بعنوانٍ ثانوي لا بعنوانٍ أولي.

بشرية)، هو مطلوب لذاته وراجح بالعنوان الأوّليّ؟ وبعبارة أخرى؛ ما معنى جواز التعلم؟ هل هو مباح أم مستحب؟ هل إن تحصيل العلم بحد ذاته، بدون أن يكون بهدف معرفة الله والكمال والهداية، مستحبّ؟

إن تحديد موقف الشرع من مسألة حكم التحصيل المطلق للعلم (التعلّم)، أمرٌ مهمٌ جداً، ومحوري؛ لأن أحد الآثار الأساس الناتجة عن عمليّة التعلم والتربية هو التعليم. وقد أُشيرَ، في ما سبق، إلى أن التعلم والتربية يحفِّزان على التعليم، وأن تحقق أي نوع من التعلّم أو التربية مبنيٌّ، بشكل أو بآخر، على نوع من التعليم. وبناء على هذا، فإن تحديد موقف الشرع من أصل التعلم أمر مهم جداً.

## تاريخ البحث:

يعتبر الحث على طلب العلم والتعلم أحد التعاليم القرآنية والروائية. ولهذا كان هذا السؤال، (موقف الشرع من أصل التعلّم)، موضع اهتمام في الكتب الفقهية، والأخلاقيّة، والروائية، وكتب التفسير. وقد طرح علماء المسلمين نظريات عدّة حول هذا السؤال.

وكما تقدّم في البحوث السابقة[1]، فإنّ إحدى وظائف الفقه التربويّ هي جمع البحوث الفقهية الموجودة، سابقاً، في المجالات التربوية وتنظيمها. لذا سنتطرق في إطار الإجابة عن هذا السؤال، في البدء، إلى دراسة النظريات الموجودة؛ ومن ثَـمَّ نقوم بالنقد والتحليل، واختيار النظريّة الصحيحة.

توجد نظريتان في إطار الإجابة عن السؤال حول حكم التعلم: الاستحباب المطلق للتعلم، وإباحته.

---

(1) **فقه التربية**، الجزء الأول.

بناء على النظريّة الأولى، يكون طلب العلم راجحاً شرعاً، بغضّ النظر عن نوع العلم والمعرفة المكتسبة. وثمَّة، في الأدب الديني، تعميمات تشير إلى أن طلب العلم أمر مطلوب لذاته. ويكون عندها كل نوع من التعلم، وفقاً لهذا الرأي، مستحبّاً شرعاً ويثابُ فاعله.

ولكن، بناء على الرأي الآخر، لا يمكن استنتاج مثل هذا الأمر من الوثائق الشرعية؛ وتُفسَّر كلُّ خطابات الشارع، والتأكيدات الحثيثة في باب طلب العلم، على أنه العلم الخاصّ (العلم الديني). وفقاً لهذا الرأي، ليس لطلب العلم، بالعنوان الاولي، استحباب شرعي، ولا يمكن القول إن الله تعالى سيثيب كل من يسعى لطلب أي نوع من العلم. نعم يمكن في المرحلة الثانية أن يندرج تحت عناوين ثانوية، فيتخذَ غطاءً شرعياً، قد يصل إلى حد الاستحباب أو الوجوب.

وتظهر آثار الاختلاف بين هذين الرأيين، وتصبح موضعَ اهتمام، حين يتعلق الأمر بتقييم علم خاص لا يندرج تحت أي من العناوين الثانوية، ولا يكون له أي ارتباط بأي علم ديني، ولا يمكن اعتباره مدخلاً لمعرفة الله. حينها، يكون طلب هذا العلم، وفقاً لوجهة النظر الأولى، أمراً مستحبّاً ويترتب الثواب في حد نفسه؛ في حين أنه، وفقاً للرأي الثاني، أمر مباحٌ، سيّانٌ القيامُ به وتركُه.

## الرأي القائل بالرجحان:

يميل بعض المفكرين إلى الاعتقاد بنظرية (الاستحباب المطلق للتعلم). مثلاً، كتب المرحوم النجفي ـ صاحب **الجواهر** ـ مرتكِزاً على هذه النظرية:

«إنّ حسن التعليم والتعلّم لكافة العلوم، بل وجوبَهما وجوباً كفائياً، من الأمور المسلّمة. وتدلّ الآيات، والروايات، والأدلّة

العقليّة، والسيرة العمليّة على حسن التعليم والتعلّم لكافة العلوم (باستثناء الموارد التي يكون العلم علماً محضاً لا حقيقة وراءه أو ملازم لمفاسد وأضرار أخرى). ويدلّ البيان الإلٰهيّ: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾[1]، بعد ذكر الآيات السماويّة والأرضية، على شمول هذا الحكم للعلوم كافة؛ وكذلك ظاهر روايات «**طلب العلم فريضة على كلّ مسلم**» بعد رواية «**اطلب العلم ولو في الصين**»؛ و(كذا) إطلاق رواية «**لو كان العلم معلّقاً في الثريا لناله رجال من الفرس**»، فشمولها لمطلق العلوم أمر واضح؛ و(أيضاً) تربية تلامذة كجابر بن حيان، أستاذ الكيمياء، في مدرسة الإمام الصادق عليه السلام، دليل عمليّ على هذا الادعاء»[2].

وفي حين يعتقد المرحوم النجفي أن للتعلم رجحاناً شرعياً، ومطلوبية ذاتية، فإنه يرى أنّ تعلم العلوم الدينيّة أمر ذو قيمة أكبر:

«لكن مع ذلك، فإنّ الثواب الأعلى، والقيمة الأكمل، وتأكيد الشارع والعظماء، هو على تعلّم العلوم الشرعيّة والمعارف الإلٰهيّة... فالعلوم الشرعيّة والمعارف الدينيّة مقدّمة على العلوم الأخرى»[3].

ويمكن القول إن الشهيد مطهّري من المدافعين عن هذه النظرية؛ فهو يتساءل متعجّباً، في ما يخص رواية «**طلب العلم فريضة**»، وبعد أن يشير إلى المعنى اللغوي والاصطلاحي لكلمة «فريضة»، وأنها بمعنى الوجوب، يتساءل: لماذا لا يعتبر التعلم المطلق أمراً واجباً في الفقه بالنظر إلى توصيات الإسلام وتأكيده على التعلم؟ وينتقد أولئك الذين يخصّون العلم في رواية «**طلب العلم فريضة**» وفي

---

(1) سورة فاطر: الآية 28.

(2) **مجمع الرسائل**، مصدر سابق، ص 11 و12.

(3) المصدر نفسه.

الخطابات الأخرى للشارع، بالعلم الدينيّ، ويتعجّب كيف أنّ طلب العلم المطلق لا يصنّف على أنه من «الفرائض»، ويقول:

«ويبدو أنّ هذا هو السبب الذي جعلهم يقولون إن العلم الذي جاء على لسان الشارع يخص تعلم المسائل الشرعيّة، أي أنهم لم يرَوا أن فريضة العلم أمر مستقلّ، وذهبوا إلى أنّ المقصود من فريضة العلم هو معرفة سائر الفرائض الإسلاميّة. ويمكن التعرّف على سائر الفرائض على نحوين: اجتهادي وتقليدي، والتقليدي غاية في السهولة، حتى إنّه لا يحتاج إلى دراية بالقراءة والكتابة؛ إذاً فإنّ المقصود من «**طلب العلم فريضة على كلّ مسلم**»، ليس تحصيل علم من العلوم الدنيوية، بل يعني مجرّد تعلّم موارد الابتلاء من المسائل والأمور المتعلقة بسائر الفرائض... وبالتعبير العلميّ الاصطلاحيّ: وجوبه نفسيّ تهيُّؤيّ»[1].

ويرى الشهيد مطهَّري أنه لا ينبغي تخصيص كلمة العلم الواردة في الروايات الحاثّة على التعلم بالعلم الدينيّ فحسب:

«أعتقد بأنه لم يكن من الصحيح ما حدث من تحديد العلوم الدينيّة منذ البداية بالفرائض الدينيّة، فهذا مجرّد اصطلاح ليس له أيّ قيمة، بل لا بد من عدّ كلّ علم يمثل مقدّمة للعمل بالفرائض الدينيّة، العينيّة أو الكفائيّة، جزءاً من العلوم الدينيّة»[2].

ولم يذكر الأستاذ الشهيد استدلالاً على استنتاجاته من هذه الروايات. إذ إن هذه الملاحظات قد وردت في مذكراته.

ويستشهد الأستاذ مطهري بسيرة الأئمة الأطهار (ع)، الذين لم

---

(1) مرتضى مطهري، **ياداشت هاى استاد مطهرى**، صدرا، ط 1، 1381، ج6، ص 325 و326.

(2) المصدر نفسه، ص337.

يعارضوا الترجمات للكتب المختلفة، من النجوم إلى المنطق والطب وعلوم الحياة وغيرها. ويقول في هذا المجال[1] مشيراً إلى آيات القرآن:

«بغضّ النظر عن كل هذا، فإنّ منطق القرآن عينه، في حديثه عن العلم، غير قابل للتخصيص؛ فالقرآن يعدّ العلم نوراً ويرجّح النور بالمطلق على الظلمة. إنّه يقدّم موضوعات للدراسة والتفكّر، وهذه الموضوعات هي عينها التي تدرسها العلوم الطبيعيّة، والرياضيّة، والحياتيّة، والتاريخيّة، وغيرها، ممّا نراه اليوم في الدنيا، وتعتبر هذه العلوم نتيجة لدراسة تلك الموضوعات التي يقدّمها القرآن[2]».

وتدل مجموعة من عبارات الشهيد الثاني على هذا الاعتقاد كذلك. وعلى سبيل المثال؛ فقد أورد في الفصل السابع من كتاب **منية المريد** مجموعتين من الأدلة العقليّة والنقلية على الرجحان الشرعي للتعلّم[3]. ويجب عندها، بناءً على قاعدة الملازمة، استنتاج الاستحباب الشرعي للتعلم. وعلى الرغم من أنه يرى أن كل تعاليم

---

(1) مرتضى مطهري، **بيست گفتار**، ص260 و261؛ وانظر كذلك: مرتضى مطهري، **تعليم وتربيت در اسلام**، ص30 ـ 35؛ مرتضى مطهري، **اسلام ومقتضيات زمان**، ج2، ص81 ـ 87.

(2) جدير بالذكر أنه يمكن اعتبار الجملة الأخيرة من هذه العبارة دليل على الرأي القائل بالإباحة. وتوضيح هذا بأنّ الإباحة المطلقة للتعلم تفسر كلمة العلم الواردة في روايات التعلّم كذلك بأنها العلم الدينيّ والعلوم المقدمة لمعرفة الله والعمل بالواجبات الدينيّة (**إحياء علوم الدين**، مصدر سابق، ج1، ص24). صحيح أن الشهيد مطهري استفاد من جملة «العمل بالفرائض» ولكنه بالتأكيد يعتقد بأنّ هذه الروايات تشمل العلوم المقدمة لمعرفة الله. على أي حال، بالنظر إلى أن هذه الجمل مأخوذة من مذكرات الأستاذ الشهيد وبالنظر إلى مجموع آرائه، فالظاهر أن الشهيد من المدافعين عن الرأي القائل بالرجحان.

(3) **منية المريد**، مصدر سابق، ص 126 وما بعد.

وتأكيدات الشارع الواردة في الأدلة النقلية تخص العلوم الدينية. ولكن بشكل عام، وبالمجموع، يمكن اعتباره من المدافعين عن نظريّة الرجحان، ويَعتقد كذلك بأن الآية الكريمة ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا﴾[1] دليل على شرف العلم وفضيلته المطلقة؛ وتتجلى قِمة هذا الشرف في علم التوحيد[2].

## الرأي القائل بالإباحة:

يعتبر مطلق التعلم، وفقاً لنظرية الإباحة، من الأمور المباحة، ولا يترتب عليه أي ثواب في العنوان الأولي. ويعتقد المؤيّدون لهذه النظريّة ـ وأغلبهم من القائلين بالرجحان ـ أن كلمة العلم كلمة محدودة تخص العلم الدينيّ فحسب. وهم بهذا يُضعفون نظريّة الرجحان ويسلبونها دلائلها القرآنية والروائية. يقول العلّامة المجلسي متماشياً مع هذا الرأي:

«لا تدل هذه الأخبار على وجوب طلب العلم، ولا شكّ في وجوب طلب القدر الضروريّ من معرفة الله، وصفاته، وسائر أصول الدين، وكذلك تعلّم القدر الضروري من العبادات وشرائطها»[3].

ويشير أبو حامد الغزالي إلى عشرين نظريّة في هذا المجال تبيّن الوجوب العيني والكفائي للعلوم الواجبة[4]، وهو يعتقد في النهاية أنّ

---

(1) سورة الطلاق: الآية 12.

(2) **منية المريد**، مصدر سابق، ص 94.

(3) **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج1، ص 173.

(4) «واختلف الناس في العلم الذي هو فرضٌ وعينٌ و... تفرقوا فيه أكثر من عشرين فريقة». (**إحياء علوم الدين**، مصدر سابق، ج1، ص24).

المقصود من «العلم المفروض» ـ في رواية «**طلب العلم فريضة**» ـ هو العلم الذي يعدّ مقدّمةً للأفعال الواجبة أو مقدمة لمعرفة الله[1].

يشير الملّا صدرا الشيرازيّ، في شرحه **لأصول الكافي** في ذيل رواية «**طلب العلم فريضة**»، إلى اختلاف النظريات حول معنى «العلم فريضة». ويقول إن أصحاب كل علم يرون أن العلم الفريضة هو العلم الذي لديهم. فعلى سبيل المثال؛ ذهب المتكلمون إلى أن هذا العلم هو علم الكلام، في حين قال الفقهاء إنه علم الفقه، ورأى المحدِّثون أنه علم الكتاب والسنّة[2]. ويورد الملّا صدرا رأيه في الختام على النحو التالي:

لفظ «كلّ» هو كلفظ «الوجود»، من الألفاظ المشكّكة، ويختلف تحقّقه في الكمال والنقص، وهو ذو شدّة وضعف، ولا شكّ في أنّ الإنسان يبلغ الكمال عن طريق العلم، وأنّه يحتاج إليه في معرفة نفسه والله والأنبياء، ومعرفة الأعمال التي تؤدّي به إلى السعادة وتبعده عن الشقاء والعذاب والبُعد. وبحصول مرتبة من العلم تجب عليها مرتبة أخرى».

ويلاحَظ أن الملّا صدرا يعتقد بأن العلم محدود بالعلم الديني، أي العلم الذي يؤدي إلى التقرب إلى الله وكمال الإنسان[3].

ونذْكر كذلك الملّا محسن فيض، وهو من المؤيدين لنظرية

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص24؛ **المحجة البيضاء**، مصدر سابق، ج1، ص44.

(2) فاعلم أنّ الناس قد اختلفوا في العلم الذي هو فرض عين على كلّ مسلم وتحزّبوا فيه أحزاباً... إنّ كلّ فريق نزّل الوجوب على العلم الذي هو بصدده.

(3) الملّا صدرا، **شرح أصول الكافي**، تصحيح: محمد خواجوي، پژوهشگاه علوم انساني ومطالعات فرهنگي، ط 2، 1383، ج2 (كتاب فضل العلم وكتاب الحجة)، ص4 و5.

الإباحة. فهو لا يعتقد بأن «العلم المفروض» هو مطلق العلم، بل هو العلم المتعلق بالكمال الأخروي فحسب. كتب في شرحه في أصول الكافي:

«العلم الذي طلبُه فريضة على كل مسلم هو العلم الذي يُستكمل به الإنسان بحسب نشأته الأخروية، ويحتاج إليه في معرفة نفسه، ومعرفة ربه، ومعرفة أنبيائه، ورسله، وحججه، وآياته، واليوم الآخر، ومعرفة العمل بما يُسعده ويقرّبه إلى الله تعالى، وبما يشقيه ويبعده عنه جل وعزّ. وتختلف مراتب هذا العلم حسب اختلاف استعدادات أفراد الناس»[1].

ويعتقد الشارح الآخر لأصول الكافي المرحوم المجلسي الثاني كذلك أن المعنى الصحيح لهذه الرواية هو العلم المؤدي إلى معرفة الله، ومقدمات معرفة الله، ومعرفة الشريعة كذلك[2].

ونذكر من المدافعين عن نظريّة الإباحة، الإمام الخمينيّ (ره)[3]، وآية الله الخوئي[4]، والعلّامة الطباطبائي[5].

---

(1) الفيض الكاشاني، **الوافي**، تصحيح: ضياء الدين حسيني أصفهاني، أصفهان: مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي (ع)، ط 1، 1406هـ، ج 1، ص126.

(2) العلّامة المجلسي، **مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول**، تصحيح: هاشم رسولي، طهران: دار الكتب الإسلاميّة، ط 2، 1404هـ، ج1، ص98.

(3) «لا شبهة في عدم كون المراد منه، أنّ جميع العلوم واجبة على جميع الناس، فلا بدّ من إرادة كونه في الجملة من الفرائض، ولعلّ المراد به هو العلم بأُصول الدين» (كتاب **البيع**، مصدر سابق، ج3، ص590).

(4) **صراط النجاة**، مصدر سابق، ج2، ص452، سؤال 1420.

(5) «طبقاً للنقل المؤيّد بالشواهد القطعيّة؛ فإنّ المراد بالعلم هو معرفة الأصول الإسلاميّة الثلاثة: التوحيد، النبوّة، والمعاد مع لوازمها القريبة، ومعرفة تفاصيل الأحكام والقوانين الإسلاميّة لكل فرد بمقدار ابتلائه وحاجته»! (**شيعه در اسلام**، مصدر سابق، ص 96).

## أدلة الرأي القائل بالرجحان:

يمكن إقامة بعض الأدلّة للدفاع عن «الاستحباب المطلق لطلب العلم». ويمكن في هذا الإطار الاستفادة من ثلاث مصادر قيّمة، هي العقل، والكتاب، والسنة. وسنعمد بعد توضيح كل دليل إلى تقييمه وتحليله.

### 1 ـ الدليل العقلي:

ما هو موقف العقل من «طلب العلم بالمطلق»؟ هل إن أصل طلب العلم أمر مطلوب عند العقل؟ والظاهر أن الإجابة عن هذا السؤال بالإيجاب. ويمكن توضيح أصل هذا الادعاء على النحو التالي:

بما أن العلم هو ضرب من كشف الحقيقة، وطلب العلم كشعاع النور الذي يشقّ الظلام ليجلي الحقائق، لذا؛ فإنّ العقل يعدّ طلب العلم والتعلّم أمراً حسناً ومطلوباً بشكل مستقل. ويتضح استقلال العقل في الحكم بحسن العلم وطلب العلم، بالنظر إلى المفهوم المقابل للعلم، وهو الجهل والظلام.

ويواجَه هذا الرأي بإشكال، هو أن العقل لا يَعتبر كل كشف للحقيقة أمراً قيّماً، فإذا وجهنا العقل إلى العناوين الدخيلة، سنجد أن كشف الحقيقة لا يعد أمراً حسناً في كل المواضع. على سبيل المثال، إذا حفظنا كل الأمور في ذاكرتنا، فلن تكون أموراً قيّمة. وببيان آخر إنّ للعلم حُسناً اقتضائيّاً. وبهذا، فلا يحكم العقل بالحسن الذاتي للعلم، وطلب العلم بشكل مطلق وعام. إذاً فلا يمكن عدّ العلم وطلب العلم أمراً حسناً بالمطلق، لأنه لا يمكن استبعاد احتمال وجود الموانع التي تحول دون الحكم بالحسن

ويمكن حل هذه المشكلة بالتفريق بين عالم الثبوت وعالم الإثبات، أو مقام الملاك ومقام الامتثال. توجد العناوين الدخيلة في

مقام الامتثال وعالم الإثبات والتحقّق. ولكن العقل في عالم الثبوت ومقام الملاكات يَعتبر العلم لوناً من كشف الحقيقة وغلبة النور على الظلمة بشكل مستقل، ويقول بالحسن الذاتي المطلق للعلم وطلب العلم.

يعرض الشهيد الثاني بيانينِ من حكم العقل لإثبات الفضيلة العقليّة للعلم وطلب العلم. وسنورد هنا خلاصة البيانين مؤيداً لقولنا:

**البيان الأول:**

1 ـ المعقولات صنفان: موجودات ومعدومات. ويقرّ كل عقل سليم بأن للموجودات أفضلية على المعدومات.

2 ـ تنقسم الموجودات عينها إلى نوعين: جماد ونامٍ، ونعلم أنّ النامي مفضّل على الجماد.

3 ـ وتنقسم الموجودات النامية بدورها كذلك إلى قسمين: حسّاسة وغير حسّاسة، والموجودات الحسّاسة أشرف من غيرها.

4 ـ وتصنّف الموجودات الحسّاسة كذلك في مجموعتين: عاقلة وغير عاقلة. ولا شك في أن الموجودات العاقلة مفضلة على غير العاقلة.

5 ـ والموجودات العاقلة قسمان كذلك: العالم والجاهل. وجليّ أنّ العالم أفضل من الجاهل.

لذا ومع أخذ المقدمات المذكورة في الاعتبار، فإنّ العلم هو أشرف المعقولات ويجب اعتبار هذه النتيجة من البديهيات[1].

---

(1) **منية المريد**، مصدر سابق، الفصل 7، في دليل العقل على فضل العلم، ص 126 ـ 127. ورد هذا البيان كذلك في كتاب **المعالم** ولكن لم يُشِر مؤلفه فيه إلى كتاب الشهيد العاملي (**معالم الدين**، مصدر سابق، (قسم الفقه)، ج1، ص63 (المقصد الأوّل في بيان فضيلة العلم).

**البيان الثاني:**

يورد الشهيد الثاني بياناً آخر عن «الحسن العقلي لطلب العلم» ويقول:

1 ـ تنقسم الأمور التي نتعاطاها في الحياة إلى أربعة أقسام: أمور لا يستحسنها إلا العقل، وأمور تطلبها الشهوة فحسب، وأمور مرغوبة من قبل العقل والشهوة معاً، وأمور يرفضها العقل والشهوة معاً.

2 ـ العلم هو من أمور المجموعة الثالثة، في حين أنّ الجهل من أمور المجموعة الرابعة.

3 ـ منزلة العلم مقارنة بالجهل كمنزلة الجنّة مقارنة بالنار. فكما إن العقل والشهوة لا يرضيان بالنار، فيجب على الناس ألّا يرضوا بالجهل، وأن يسعوا إلى طلب العلم[1].

4 ـ إذا ما اختار الشخص العلم من بين كل المزايا الموجودة في الحياة الدنيا، يقال له بعد الموت: لقد اعتدت على الحياة في الجنّة في الدنيا فادخل الجنّة الآن كذلك، ويقال للجاهل: لقد رضيت بنار الجهل في الدنيا، فادخل نار جهنم الآن كذلك.

ويتولّد عندنا، لدى النظر إلى هذه المقدمات، اليقينُ بأنّه إذا ما أدرك الموجود الحقائق بهذه الطريقة، وكان فهمه لها أعمق، فهو أشرف الموجودات وأكملها، وتعدّ علومه التي اكتسبها من أطهر الموجودات وأقدسها. وتكون اللّذة الناجمة عن كشف مثل هذه

---

(1) السبب في تشبيه العلم بالجنّة والجهل بالنار هو أنّه يجب البحث عن كمال لذة الإنسان في إدراك الأمور المجهولة.

الحقائق من أرفع اللذات مقاماً، وستتضاعف هذه اللّذة الروحية إذا ما علمنا أنّ الروح أشرف من الجسد[1].

وخلاصة الحديث، أنّ العقل، مستقلاً، يشجع على مطلق طلب العلم ويعدّه حسناً، ويمكننا الحكم بالاستحباب المطلق لطلب العلم بالاستفادة من قاعدة الملازمة[2].

## 2 ـ الدليل القرآني:

يمكن الاستناد إلى جملة من الآيات القرآنيّة الشريفة دليلاً آخرَ مؤيداً للرأي القائل برجحان تعلّم مطلق العلوم؛ إذ دعت هذه الآيات الإنسانَ إلى التفكّر في الكون، وإعمال العقل والنظر في مجالات متنوّعة، وفروع علميّة مختلفة، كعلم الحياة، وعلم الحيوان، وعلم النبات، وعلم الجيولوجيا، وإلى ما يوجد من علوم. ويمكن لهذه الدعوات القرآنيّة أن تكون بذاتها دليلاً على الفضيلة الذاتيّة لتعلّم مطلق العلوم ومطلوبيّتها الشرعيّة. وسنصنّفها وفقاً لمفرداتها إلى أقسام عدّة، ساعينَ خلال دراسة دلالتها للحصول على إجابة شافية عن السؤال المطروح حول إمكانيّة دلالتها على رجحان التعلّم في نظر الشارع المقدّس وحثّه عليه في العلوم كافّة.

**تصنيف الآيات:**

أشارت آيات عدّة في القرآن الكريم إلى العلم وطلب العلم. وقد وردت كلمة علم ومشتقّاتها في عدد من الآيات، ولكن لا يُستشفُّ الإطلاق فيها؛ بل كان العلم الخاص، العلم الديني، هو المقصود.

---

(1) **منية المريد**، مصدر سابق، فصل 7، في دليل العقل على فضل العلم، ص 126 ـ 127.

(2) كلُّ ما حكم به العقل حكم به الشرع.

لا تُجزِي هذه المجموعة من الآيات في إثبات الادعاء المطروح؛ لأن الدليل سيكون أخص من المدَّعى. وفي المقابل، ثمّة عدد من الآيات لم ترد فيها كلمة العلم، ولكن ورد فيها كلمات من قبيل: التفكّر، والتعقّل، والنظر، والسَّير... وهي تشير إلى قيمة العلم وطلب المعرفة. يمكن اعتبار هذه الآيات من أدلة الادعاء الحاضر. وتقسّم هذه الآيات وفقاً لمفرداتها إلى مجموعات عدّة: آيات النظر، وآيات التفكّر، وآيات التعقّل، وآيات السَّير في الأرض.

**آيات النظر:**

جاء في عدد من الآيات القرآنية الحث على النظر والتأمّل في الخلق والنِّعَمِ الإلٰهيّة. وتتوزع هذه الآيات على مجموعات عدّة:

**النظر في السماوات والأرض:**

1 - ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ﴾[1] وغيرها من الآيات[2].

2 - النظر في تاريخ السابقين وعاقبتهم: ﴿قُلْ سِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ ٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ﴾[3] والعديد من الآيات الأخرى[4].

---

(1) سورة ق: الآية 6.

(2) انظر: سورة يونس: الآية 101؛ سورة الروم: الآية 50؛ سورة ق: الآية 6؛ سورة الأعراف: الآية 185.

(3) سورة الأنعام: الآية 11.

(4) انظر: سورة الأعراف: الآية 86؛ سورة الروم: الآية 42؛ سورة الصافات: الآية 73؛ سورة غافر: الآية 21؛ سورة غافر: الآية 82؛ سورة الأنعام: الآية 11؛ سورة النمل: الآية 69؛ سورة العنكبوت: الآية 20؛ سورة الروم: الآية 42.

3 ـ النظر إلى النبات والثمار: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ نَبَاتَ كُلِّ شَىْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا...﴾[1].

4 ـ النظر إلى الإبل: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾[2].

5 ـ النظر إلى منشأ خلق الإنسان: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ﴾[3].

6 ـ نظر الإنسان إلى طعامه: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ﴾[4].

7 ـ النظر في تصريف آيات الخلق: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ ٱللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَٰرَكُمْ وَخَتَمَ عَلَىٰ قُلُوبِكُم مَّنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِهِ ٱنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ ٱلْءَايَٰتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ﴾[5].

دعت آيات عدّة الإنسانَ إلى التفكر والتأمّل في الخلق والطبيعة، بعد ذكر النعم الإلٰهيّة، بجملة ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾؛ كالآيات التالية: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[6]، و﴿يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرْعَ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلْأَعْنَٰبَ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[7] وآيات أخرى[8]. وورد في آيات أخرى حث الإنسان على التفكر والتأمّل، بأسلوب الاستفهام التوبيخيّ: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا۟ فِىٓ

(1) سورة الأنعام: الآية 99.

(2) سورة الغاشيه: الآية 17.

(3) سورة الطارق: الآية 5.

(4) سورة عبس: الآية 24.

(5) سورة الأنعام: الآيتان 46 و65.

(6) سورة الجاثية: الآية 13.

(7) سورة النحل: الآية 11.

(8) انظر: سورة يونس: الآية 24؛ سورة الرعد: الآية 3؛ سورة النحل: الآية 69؛ سورة الروم: الآية 21؛ سورة الزمر: الآية 42.

أَنفُسِهِمْۗ مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّىۚ﴾[1]. وحثّت آيات أخرى على التفكّر والتأمّل في عبارة ﴿...كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْآيَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾[2]، وذلك بعد أن بيّنت الأحكام الإلٰهيّة والمعارف السماوية[3].

**آيات التعقّل:**

وردت كلمة العقل ومشتقّاتها 49 مرّة في القرآن الكريم، اختصّ أحد عشر مورداً منها بالتعقّل في الخلق وأسراره. عدّ القرآن الكريم السماوات والأرض، وما فيهما، «آيةً» ودليلاً على الله للذين يعقلون: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَيُحْيِۦ بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَآيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[4]، وقد دعا القرآن إلى التفكر في المجالات المختلفة من قَبيل علم الأرض، وعلم التربة[5]، وعلم الكونيّات[6]، وعلم البحار[7]، وعلم المناخ[8]، وعلم الأجنّة[9].

**آيات السير في الأرض:**

استخدمت كلمة السير ومشتقاتها خمساً وعشرين مرّة في القرآن الكريم، وتحدّث ثلاثة عشر مورداً منها عن السفر العلمي

---

(1) سورة الروم: الآية 8.

(2) سورة البقرة: الآيتان 219 و266.

(3) انظر: سورة البقرة: الآيتان 219 و266.

(4) سورة الروم: الآية 24.

(5) سورة الرعد: الآية 4.

(6) سورة النحل: الآية 12.

(7) سورة البقرة: الآية 16.

(8) سورة البقرة: الآية 164.

(9) سورة غافر: الآية 67.

والاستكشافي، منها ستة موارد بصيغة الأمر: ﴿...فَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ﴾[1]، وسبعة موارد بصيغة الاستفهام ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْۖ﴾[2].

**دراسة الدلالة:**

المفهوم الأساس لهذه الآيات هو مفهوم التفكر ومقدماته. بيّنت هذه الآيات المراحل الأوليّة لعملية التفكر، أي مرحلة المشاهدة وجمع المعلومات، باستخدام كلمات من مثل «انظر» و«سيروا». كما استخدمت لمراحل التجزئة، والتحليل، وتنظيم المعلومات، واستخلاص النتائج؛ كلمات منها، وبشكل مختصر، الحركة من المعلوم إلى المجهول، من قبيل «تعقلون» و«تفكرون».

تعتبر عمليّة التفكر نوعاً من التعلم وطلب العلم، أو على الأقل مقدمة له. ويُستفاد من هذه الآيات في الدفاع عن نظريّة «استحباب مطلق طلب العلم»، على النحو الآتي؛ إذ إن كل هذه الآيات حثّت على طلب العلم بشكل مطلق. وقد شجّع القرآن على تعلّم العلوم المختلفة من مثل علم الأرض، وعلم الكونيّات، وعلم النباتات... بصورة عامّة، وبدون أي قيد أو شرط. وبناء على هذا، يمكن استنتاج نوع من الرجحان الذاتي لأصل طلب العلم، والقول إنّ طلب العلم في ذاته أمر محمود، ومن الناحية الفقهيّة أمر مستحبّ،

---

(1) سورة النحل: الآية 36. وانظر كذلك: سورة آل عمران: الآية 137؛ سورة الأنعام: الآية 11؛ سورة النمل: الآية 69؛ سورة العنكبوت: الآية 20؛ سورة الروم: الآية 42.

(2) سورة محمّد: الآية 10؛ وانظر كذلك: سورة يوسف: الآية 109؛ سورة الحج: الآية 46؛ سورة الروم: الآية 9؛ سورة فاطر، 44؛ سورة غافر: الآيتان 21 و82.

بغضّ النظر عن تصنيف العلم من حيث كونه سماوياً أو بشرياً، وسواء أكان هدفه معرفة الله والهداية أم هدفاً مادّيّاً.

**النقد والتحليل:**

ضعف الاستدلال السابق واضح جداً. ويلاحظ، بالنظر إلى الآيات السابقة، أنّ هذا الإطلاق ليس صحيحاً، وتقلل القرائن الداخليّة والخارجيّة من مصداقية هذا الإطلاق.

اعتبرت هذه الآيات الكريمة أنّ النباتات والحيوانات، وكل الخلق، آيات إلٰهيّة ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ وليس لها أي أهميّة لذاتها. وما يهمّ الوصول إليه من خلال التفكر والتأمّل هو معرفة الله والكون والتعاليم الإلٰهيّة. وقد بيّنت آيات السير في الأرض بكل وضوح أنّ الهدف من السير في الأرض والسفر الاستكشافي ومطالعة التاريخ الماضي هو أخذ العبر والدروس. ويتضح عند دراسة القرائن الخارجيّة أنّ الهدف الوحيد من النظر إلى النباتات، والثمار، والإبل، وأصل خلقة الإنسان ليس معرفة الإنسان لنفسه وللكون فحسب، بل معرفة الله عزّ وجلّ.

ويتضح بهذا الشرح أنّ هذه الآيات لا تدلّ على استحباب طلب العلم المطلق، وأنّ العلم المرجح قرآنياً هو العلم الذي يهدف إلى معرفة الله عن طريق معرفة النفس ومعرفة الكون للوصول إلى بناء النفس والمجتمع، أي إلى السعادة والكمال. لذا فإن الآيات المطروحة للبحث لا تدل على نظريّة الرجحان.

## 3 ـ الدلائل الروائية:

نصل في عرضنا للدلائل المؤيدة لنظرية الرجحان إلى الدلائل الروائية. أوصّت العديد من الروايات بطلب العلم وتكلّمت على قيمته.

ويمكن تقسيم هذه الروايات في نظرة شاملة إلى مجموعتَين. الروايات ذات الطابع الإنشائي والأمريّ، والروايات الإخبارية والتوصيفيّة. وتنقسم الروايات التوصيفية كذلك إلى مجموعتين: الروايات التي تحدثت عن قيمة العلم وطلب العلم، والروايات التي تحدّثت عن مكانة العلماء ومقامهم.

لذا سنعرض ثلاث مجموعات من الأدلّة في مقام الدفاع عن نظريّة الرجحان:

المجموعة الأولى: الروايات الملزِمة بطلب العلم.

المجموعة الثانية: الروايات المبيّنة لقيمة العلم وطلبه.

المجموعة الثالثة: الروايات المبيّنة لمنزلة العلماء.

وسنورد في ما يلي هذه الروايات ونوضح موقفها من نظريّة الرجحان.

## المجموعة الأولى: الروايات الملزِمة بطلب العلم:

نجد في المراجع الروائية روايات تأمر بمطلق التعلّم وتحصيل العلم، وتذمّ تركه. من بين هذه الروايات الآمرة، نقلت روايات «طلب العلم فريضة»، بالخصوص، بتواتر كبير وبمضامين مختلفة. وسنتعرّض لهذه الروايات بشكل منفرد لما قد تسبّبه من لغط وإشكالات. وسنقسّم الروايات الباقية إلى روايات آمرة وناهية. إذاً؛ سنطرح الروايات الملزِمة بطلب العلم في ثلاث مجموعات:

1 ـ 1 ـ روايات «طلب العلم فريضة على كل مسلم».

1 ـ 2 ـ روايات وجوب تحصيل العلم.

1 ـ 3 ـ روايات النهي عن ترك طلب العلم.

## 1 ـ 1 ـ روايات «طلب العلم فريضة على كلّ مسلم»:

رواية «**طلب العلم فريضة على كلّ مسلم**» هي أهم وأول دليل يمكن أن يطرح لإثبات ادعاء رجحان تعلّم مطلق العلوم. وبسبب أهميتها وكثرة تواترها، سنبحث فيها بالتفصيل من ناحية السند والدلالة:

1 ـ [**الأمالي** للشيخ الطوسي]: الْحَسَنُ بن مُحَمَّد الطُّوسِيُّ فِي الأَمَالِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَمَاعَة عَنْ أبي الْمُفَضَّلِ، عَنِ الْفَضْلِ بن مُحَمَّد الشَّعْرَانِيِّ، عَنْ أبي مُوسَى الْمُجَاشِعِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بن جَعْفَر، عَنْ أَبِيهِ أبي عَبْدِ الله (ع)، وَعَنِ الْمُجَاشِعِيِّ عَنِ الرِّضَا عَنْ آبَائِهِ، عَنْ عَلِيّ (ع) قَالَ: «**قَالَ رَسُولُ الله: الْعَالِمُ بَيْنَ الْجُهَّالِ كَالْحَيِّ بَيْنَ الأَمْوَاتِ**»، إِلَى أَنْ قَالَ: «**فَاطْلُبُوا الْعِلْمَ فَإِنَّهُ السَّبَبُ بَيْنَكُمْ وبَيْنَ الله عَزَّ وَجَلَّ، وَإِنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ لَفَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِم**»[1].

سلسلة السند هذه غير معتبرة على الأقل بسبب ضعف محمد بن عبد الله، أبو مفضّل الشيباني[2]. وكذلك فإنّ هارون بن عمر المجاشعي مجهول في مصادر علم الرجال. وقد نقِلت هذه العبارة عينُها بسند آخر:

(1) **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج27، ص28، ح 33126.

(2) أحمد بن علي النجاشي، **رجال النّجاشي**، قم: انتشارات جامعه مدرسين، 1407هـ، ص396؛ الشيخ الطوسي، **الفهرست**، النجف: المكتبة المرتضوية، ص402؛ الشيخ الطوسي، **رجال الطوسي**، انتشارات حيدرية، نجف، 1381هـ، ص447؛ أحمد بن حسين ابن الغضائري، **رجال ابن الغضائري**، قم: مؤسسه اسماعيليان، 1364هـ، ج5، ص247؛ العلّامة الحلي، **خلاصة الأقوال في معرفة أحوال الرجال**، قم: دار الذخائر، 1411هـ، ص252.

2 ـ [**المجالس** للمفيد]: الجعابي، عن ابن عقدة، عن هارون بن عمرو المجاشعي، عن محمد بن جعفر بن محمد، عن أبيه (ع) مثلها[1].

وهذا السند ليس معتبراً بسبب هارون.

3 ـ [**بصائر الدرجات** للصفّار]: ابن هَاشِم، عَنِ الْحَسَنِ بن زَيْدِ بن عَلِيٍّ بن الْحُسَيْنِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ الله (ع) قَالَ: «**قَالَ رَسُولُ الله (ص): طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ أَلَا إِنَّ الله يُحِبُّ بُغَاةَ الْعِلْمِ**»[2].

وهذا السند ضعيف بالحسن بن زيد بن علي بن الحسين المجهول في كتب الرجال. في حين يعد الراوي الآخر أي إبراهيم بن هاشم القمّي من الشخصيات المهمّة فهو والد علي بن إبراهيم، صاحب التفسير المعروف «**تفسير علي بن إبراهيم**»[3] وقد ساهم إبراهيم في نقل عدد من روايات هذا التفسير وروايات أخرى

---

(1) **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج1، ص171، ح25.

(2) المصدر نفسه، ح26.

(3) ذهب بعضٌ إلى أنّ وجود الراوي في رجال تفسير علي بن إبراهيم هو من التوثيقات العامّة وذلك لأنّ كاتب هذا التفسير قد شهد في أوّل كتابه بالقول: «ونحن ذاكرون ومخبرون بما ينتهي إلينا من مشايخنا وثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم...»، وتؤكد هذه الشهادة في رأي بعضٍ وثاقة كل الرواة في هذا الكتاب (كآية الله الخوئي في **معجم رجال الحديث**، قم: مركز نشر آثار الشيعة، 1410هـ، ج1 ص50، وكذلك: المرحوم فاضل اللنكراني، كتاب **الحج**، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ط 2، 1418هـ، ج2، ص381)، في حين يرى بعضٌ آخر أنّ شهادة علي بن إبراهيم تشمل الرواة المتصلين به فحسب (مشايخ علي بن إبراهيم) وليس كل الرواة الواردين في الكتاب. وثمّة بحث كذلك حول صحة انتساب كل هذا الكتاب لعلي بن إبراهيم (انظر: جعفر السبحاني، **كليات في علم الرجال**، مركز مديريت حوزه علميه قم، ط 2، 1369ش، ص314).

عدة. وعلى الرغم من أنّ روايات إبراهيم هي موضع قبول إلا أننا سنتناول الرجل بالتفصيل؛ لأن ذكره سيرد كثيراً في ما بعد.

كان إبراهيم أولَ من نشر «حديث الكوفيّين» في قم[1]. وبالنظر إلى أنّ أهل قُم كانوا متشدّدين جداً في قبول الحديث، يتضح عندها كيف أنّه لم يكن لديهم أي شك في صحة روايات إبراهيم بن هاشم[2]. ويعتقد الحليّ بأنّه لم يرد أي تضعيف أو تعديل على هذا الرجل. وقد جَعَلَتْ كثرةُ الروايات المتواترة عن إبراهيم كفةَ ميزانِ قبولِ رواياتهِ راجحةً، وقد وقعت رواياتُه موضعَ قبولٍ عند العلّامة الحليّ. ومن الشواهد على وثاقة إبراهيم، رأي السيّد ابن طاووس، إذ كتب السيّد في ذيل رواية ورد إبراهيم في سندها: «ورواة الحديث ثقاة بالاتّفاق»[3].

ولقد عدّ المرحوم الخوئي وجود إبراهيم في رجال «**كامل الزيارات**» و«**تفسير علي بن إبراهيم**» دليلاً على وثاقة إبراهيم[4]. وهذا الرأي ليس مقبولاً من وجهة نظرنا.

---

(1) «أصحابنا يقولون أول من نشر حديث الكوفيين بقم هو» (أي إبراهيم بن هاشم) (**رجال النّجاشي**، مصدر سابق، ص16؛ **الفهرست**، مصدر سابق، ص12.

(2) «القميون قد اعتمدوا على رواياته، وفيهم من هو مستصعب في أمر الحديث، فلو كان فيه شائبة الغمز لم يكن يتسالم على أخذ الرواية عنه، وقبول قوله». (**معجم رجال الحديث**، مصدر سابق، ج 1 ص 318 ش 332).

(3) قال: حدثنا موسى بن المتوكل رحمه الله قال: حدثنا علي بن إبراهيم، عن أبيه إبراهيم بن هاشم... الصادق (ع) يقول: «**ما أحب الله من عصاه**»؛ أقول: «ورواة الحديث ثقاة بالاتفاق ومراسيل محمد بن أبي عمير كالمسانيد عند أهل الوفاق. (علي بن موسى بن طاوس، **فلاح السائل**، قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، لا تاريخ، ص 159)

(4) **معجم رجال الحديث**، مصدر سابق، ج 1، ص 318 ـ 319.

4 - **[بصائر الدرجات]**: مُحَمَّدُ بن حَسَّانَ، عَنْ مُحَمَّد بن عَلِيّ، عَنْ عِيسَى بن عَبْدِ الله الْعُمَرِيِّ، عَنْ أبي عَبْدِ الله (ع) قَالَ: «**طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ فِي كُلِّ حَالٍ**»[1].

ليس لسلسلة السند هذه أي اعتبار، وذلك لأنّ محمد بن حسّان الرازي ضعيف[2]. ومحمد بن علي أبو سمينة متهم بالغلوّ[3]. وكذا الأمر مع عيسى بن عبد الله العُمري فلم يرد توثيقه في كتب الرجال[4].

5 - **[بصائر الدرجات]**: بِهَذَا الإسْنَادِ [السند السابق نفسه] عَنْ أبي عَبْدِ الله (ع) قَالَ: «**طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ مِنْ فَرَائِضِ الله**»[5].

وقد نقِلت هذه العبارة بسند آخر:

6 - **[بصائر الدرجات]**: محمد بن الحسين، عن محمد بن عبد الله، عن عيسى بن عبد الله، عن أحمد بن عمر بن علي بن أبي طالب (ع) مثله[6].

وكما قلنا فإنّ عيسى بن عبد الله مجهول في كتب الرجال. وبالنتيجة فإنّ سند الحديث الخامس والسادس غير مقبول.

7 - **[بصائر الدرجات]**: ابن زَيْد، عَنِ ابن أَبي عُمَيْر، عَنْ رَجُل مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أبي عَبْدِ الله (ع) قَالَ: «**قَالَ أَمِيرُ**

---

(1) **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج1، ص171، ح27.

(2) **رجال النّجاشي**، مصدر سابق، ص338.

(3) المصدر نفسه، ص 546.

(4) **معجم رجال الحديث**، مصدر سابق، ج13، ص 200، العدد 9199.

(5) **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج1، ص171.

(6) المصدر نفسه، ج1، ص171، ح28.

**الْمُؤْمِنِينَ (ع): قَالَ رَسُولُ الله (ص): «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِم»**[1].

هذه الرواية مرسلة، بالرغم من أنّ يعقوب بن يزيد الأنباري موثق[2]؛ لأنّ ابن أبي عمير لم ينقل اسم الراوي قبله، ولا تحلّ عبارة «رَجُل مِنْ أَصْحَابِنَا» المشكلة؛ لأنّ الرأي الصحيح هو أنّ مرسلات ابن أبي عمير غير مقبولة.

8 ـ عنه (أحمد بن عبد الله البرقي)، عن يعقوب بن يـزيد، عن أبي عبد الله، عن رجل من أصحابنا رفعه، قال: قال أبو عبد الله (ع): «**طلب العلم فريضة**». وفي حديث آخر، قال: قال أبو عبد الله (ع): «**طلب العلم فريضة على كلّ مسلم، ألا وإن الله يحب بغاة العلم**»[3].

يلاحظ أنّ هذا السند مرفوع.

9 ـ [**غوالي اللئالي** لابن أبي جمهور]: قَالَ النَّبِيُّ (ص): «**طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِم وَمُسْلِمَة**»[4].

10ـ [**روضة الواعظين** للفتّال النيسابوري]: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع): «**الشَّاخِصُ فِي طَلَبِ الْعِلْمِ كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ الله؛ إِنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِم، وَكَمْ مِنْ مُؤْمِنٍ يَخْرُجُ مِنْ مَنْزِلِهِ فِي طَلَبِ الْعِلْمِ فَلَا يَرْجِعُ إِلَّا مَغْفُوراً**»[5].

---

(1) المصدر نفسه، ح29؛ وكذا **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج 27، ص28، ح 33125.

(2) **رجال النجاشي**، مصدر سابق، ص450؛ **الفهرست**، مصدر سابق، ص508؛ **رجال الطوسي**، مصدر سابق، ص393؛ **الخلاصة**، مصدر سابق، ص186.

(3) البرقي، **المحاسن**، قم: دار الكتب الإسلاميّة، 1371، ج1، ص 146 و226.

(4) **بحار الأنوار**، ج1، ص 54 و177.

(5) المصدر نفسه، ج62، ص 179.

11 ـ **[روضة الواعظين]**: قَالَ النَّبِيُّ (ص): «**اطْلُبُوا الْعِلْمَ ولَوْ بِالصِّينِ فَإِنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ**»[1]. وقَالَ (ع) «**عَلَيْكُمْ بِطَلَبِ الْعِلْمِ فَإِنَّ طَلَبَهُ فَرِيضَةٌ وَهُوَ صِلَةٌ بَيْنَ الإخوان وَدَالٌّ عَلَى الْمُرُوءَةِ وَتُحْفَةٌ فِي الْمَجَالِسِ وَصَاحِبٌ فِي السَّفَرِ وَأُنْسٌ فِي الْغُرْبَةِ**»[2].

12 ـ [**مصباح الشريعة** المنسوب للإمام الصادق (ع)]: قَالَ الصَّادِقُ (ع): «**الْعِلْمُ أَصْلُ كُلِّ حَال سَنِيّ وَمُنْتَهَى كُلِّ مَنْزِلَة رَفِيعَة لِذَلِكَ قَالَ النَّبِيُّ (ص): طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِم وَمُسْلِمَة**»، أَيْ عِلمُ التَّقْوَى وَالْيَقِينِ[3].

وليس لهذه الروايات سند.

14 ـ مُحَمَّدُ بن يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّد بن الْحُسَيْنِ، عَنْ مُحَمَّدِ بن عَبْدِ اللهِ، عَنْ عِيسَى بن عَبْدِ اللهِ الْعُمَرِيِّ، عَنْ أبي عَبْدِ اللهِ (ع) قَالَ: «**طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَة**»[4].

ذكرنا سابقاً أنّ عيسى بن عبد الله العمري مجهول.

15 ـ عدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بن مُحَمَّد الْبَرْقِيِّ، عَنْ يَعْقُوبَ بن يَزِيدَ، عَن أبي عَبْدِ اللهِ، عن رَجُل مِنْ أَصْحَابِنَا رَفَعَهُ، قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ (ع): «**قَالَ رَسُولُ اللهِ (ص): طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ**»؛ وفي حَدِيث آخر قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ (ع):

---

(1) المصدر نفسه، ج65، ص 180.

(2) المصدر نفسه، ج89، ص 183، باب 1.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص 20 و31، باب 9 استعمال العلم والإخلاص.

(4) **الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص 31، ح2.

**«قَالَ رَسُولُ الله (ص): طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِم، أَلَا وَإِنَّ الله يُحِبُّ بُغَاةَ الْعِلْمِ»**[1].

يلاحظ أنّ هذه الرواية مرفوعة.

16ـ [**الأمالي** للشيخ الطوسي]: جَمَاعَةٌ، عَنْ أبي الْمُفَضَّلِ، عَنْ جَعْفَرِ بن مُحَمَّدِ بن جَعْفَر الْحَسَنِيِّ رَحِمَهُ الله، عَنْ مُحَمَّدِ بن عَلِيِّ بن الْحُسَيْنِ بن زَيْدِ بْنِ عَلِيِّ بن الْحُسَيْن بن عَلِيِّ بن أبي طَالِب (ع): قَالَ حَدَّثَنِي الرِّضَا عَلِيُّ بن مُوسَى عَنْ أَبِيهِ مُوسَى بن جَعْفَر عَنْ أَبِيهِ جَعْفَر بن مُحَمَّد عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّد بن عَلِيّ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بن الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بن أبي طَالِب (ع) قَالَ: **«سَمِعْتُ رَسُولَ الله (ص) يَقُولُ: طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِم فَاطْلُبُوا الْعِلْمَ مِنْ مَظَانِّهِ، وَاقْتَبِسُوهُ مِنْ أَهْلِهِ، فَإِنَّ تَعْلِيمَهُ لله حَسَنَةٌ وَطَلَبَهُ عِبَادَةٌ وَالْمُذَاكَرَةَ بِهِ تَسْبِيحٌ وَالْعَمَلَ بِهِ جِهَادٌ وَتَعْلِيمَهُ مَنْ لَا يَعْلَمُهُ صَدَقَةٌ وبَذْلَهُ لْأهلِهِ قُرْبَةٌ إِلَى الله تَعَالَى لأنه مَعَالِمُ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَمَنَارُ سُبُلِ الْجَنَّةِ وَ...»**[2].

---

(1) المصدر نفسه، ج5، ص 31، باب فرض العلم و....

(2) وتتمة هذه الرواية على هذا النحو: «الْمُونِسُ فِي الْوَحْشَةِ، وَالصَّاحِبُ فِي الْغُرْبَةِ وَالْوَحْدَةِ، وَالْمُحَدِّثُ فِي الْخَلْوَةِ، وَالدَّلِيلُ عَلَى السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ، وَالسِّلَاحُ عَلَى الْاعْدَاءِ، وَالزَّيْنُ عِنْدَ الأخِلَّاءِ، يَرْفَعُ الله بِهِ أَقْوَاماً فَيَجْعَلُهُمْ فِي الْخَيْرِ قَادَةً تُقْتَبَسُ آثَارُهُمْ، وَيُهْتَدَى بِفِعَالِهِمْ، وَيُنْتَهَى إِلَى رَأْيِهِمْ، وَتَرْغَبُ الْمَلَائِكَةُ فِي خَلَّتِهِمْ، وَبِأَجْنِحَتِهَا تَمْسَحُهُمْ، وَفِي صَلَاتِهَا تُبَارِكُ عَلَيْهِمْ، يَسْتَغْفِرُ لَهُمْ كُلُّ رَطْب وَيَابِس حَتَّى حِيتَانُ الْبَحْرِ وَهَوَامُّهُ وَسِبَاعُ الْبَرِّ وَأَنْعَامُهُ. إِنَّ الْعِلْمَ حَيَاةُ الْقُلُوبِ مِنَ الْجَهْلِ، وَضِيَاءُ الأبْصَارِ مِنَ الظُّلْمَةِ، وَقُوَّةُ الأبْدَانِ مِنَ الضَّعْفِ، يَبْلُغُ بِالْعَبْدِ مَنَازِلَ الأخْيَارِ، وَمَجَالِسَ الأبْرَارِ، وَالدَّرَجَاتِ الْعُلَى فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ، الذِّكْرُ فِيهِ=

نقل الشهيد الثاني هذه الرواية في **منية المريد** مع عبارة «بإسنادنا الصحيح» واعتبر أنّ سلسلة إسنادها صحيحة[1]، إلا أننا كنّا قد بيّنا في السابق ضعف محمد بن عبد الله أبي مفضل[2]. لا يوجد توثيق في رجال النجاشي لمحمد بن علي بن حسين بن زيد وهو من أحفاد زيد[3]. صحيح أنّ الشيخ الطوسي قد نقل هذه الرواية عن جماعة، إلا أنّ هذا الأمر لا يؤدي إلى التضعيف؛ لأنّه إذا ما نقل الشيخ الطوسي هذه الرواية عن جماعة، فنحن مطمئنون إلى وجود شخص ثقة بينهم. هذا التعبير مثل عبارة المرحوم الكُلَيني «عن عدّة من أصحابنا». وبناء عليه، فهذا السند في النهاية ليس معتبَراً[4]، بالرغم من أنّ جعفر بن محمد من السادات الحَسَنيّين وهو موثق في رجال النجاشي[5].

17ـ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بن يَعْقُوبَ، عَنْ عَلِيِّ بن إِبْرَاهِيمَ بن هَاشِم، عَنْ

---

= يَعْدِلُ بالصِّيَام، ومُدَارَسَتُهُ بالْقِيَام، به يُطَاعُ الرّبُّ وَيُعْبَدُ، وبِهِ تُوصَلُ الأرْحَامُ، وَبِهِ يُعْرفُ الْحَلالُ والْحرامُ. الْعِلْمُ إمامُ [أمام] الْعملِ، والْعَملُ تَابِعُهُ يُلْهِمُهُ السُّعَدَاءَ، وَيَحْرِمُهُ الْأشْقِيَاءَ، فَطُوبَى لِمَنْ لَمْ يَحْرِمْهُ الله مِنْهُ حَظَّهُ...» (**بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج1، ص171، ح24).

(1) **منية المريد**، مصدر سابق، ص108. وقد كتب المرحوم الفيض كذلك عن هذه الرواية: «فأرويناه بإسنادنا الصحيح» (**المحجة البيضاء**، مصدر سابق، ج1، ص25 و26).

(2) في بحث سند الرواية 1.

(3) **رجال النجاشي**، مصدر سابق، ص368، ش 992.

(4) كان الشهيد الثاني وعدد كبير من الفقهاء في ذلك الزمان يعتقدون بأصالة العدالة، وكانوا يعتقدون بأن عدم تضعيف راوٍ يكفي للاعتماد عليه، لأنّ الأصل هو العدالة وتوثيق الرواة، بناء على هذا فإنّ سند الرواية صحيح برأيهم، ولكن في هذه الأيام فإنّ مبدأ أصالة العدالة ليس موضع قبول.

(5) **رجال النّجاشي**، مصدر سابق، ص123.

أَبِيهِ، عَنِ الْحَسَنِ بن أبي الْحُسَيْنِ الْفَارِسِيِّ، عَنْ عبد الله بن الْحُسَيْنِ بن زَيْد، عَنْ أَبِيهِ عَنْ أبي عَبْدِ الله (ع) قَالَ: **«قَالَ رَسُولُ الله (ص): طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِم، أَلَا إِنَّ الله يُحِبُّ بُغَاةَ الْعِلْمِ»**[1].

علي بن إبراهيم بن هاشم[2] ووالده (إبراهيم بن هاشم)[3] ثقاة. ذهب المرحوم الخوئي إلى أنّ حسن بن أبي الحسن الفارسي هو نفسه حسن بن أبي الحسين الفارسي، وهو لم يصفه بالوثاقة بعد أن بحث في رواياته[4]؛ ولم يرد توثيقه في الكتب المتقدمة. ولم يرد كذلك توثيق عبد الله بن حسين بن زيد بن علي[5] ووالده[6]. وبناء على هذا فإنّ سند هذه الرواية غير مقبول.

18 ـ [**بَصَائِرِ الدَّرَجَاتِ** للصفار]: وَعَنْ يَعْقُوبَ بن يَزِيدَ، عَنِ ابن أَبِي عُمَيْر، عَنْ رَجُل مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أبي عَبْدِ الله (ع): **«قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع): طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِم»**[7].

يعقوب بن يزيد الملقب بالأنباري، موثق في مجامع الرجال[8].

---

(1) **الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص30، باب فرض العلم ووجوب طلبه و...، ح1.

(2) **رجال النّجاشي**، مصدر سابق، ص260؛ **الخلاصة**، مصدر سابق، ص100.

(3) المصدر نفسه، ص16؛ **الفهرست**، مصدر سابق، ص12؛ **الخلاصة**، مصدر سابق، ص5.

(4) **معجم رجال الحديث**، مصدر سابق، ج4، ص 276 و277، ش2682.

(5) المصدر نفسه، ج10، ص167 و168، ش 6807 و6808.

(6) المصدر نفسه، ج5، ص239 و240، ش 3403.

(7) **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ص27 و28، ح 33125.

(8) **رجال النّجاشي**، مصدر سابق، ص450؛ **الفهرست**، مصدر سابق، ص508؛ **رجال الطوسي**، مصدر سابق، ص393؛ **الخلاصة**، مصدر سابق، ص186.

وكذا محمد بن أبي عمير زياد الأزدي[1]. ولكن ما يجعل من هذه الرواية مرسلة أنّ الشخص الذي نقل عنه ابن أبي عمير غير معروف؛ وهذا يسقط الرواية من درجة الاعتبار. إلا إذا قلنا إنّ مرسلات ابن أبي عمير معتبرة واعتبرنا أنها كجملة «من أصحابنا» للمرحوم الكليني، وكلا الافتراضين مرفوض.

وقد نُقِل مثل هذا المضمون في المجامع الروائية لأهل السنة. جاء في كنز العمّال أحاديث عدّة في هذا المضمون عن الرسول الأكرم(ص)، وسنشير هنا إلى موارد منها:

19ـ طلب العلم فريضة على كل مسلم[2].

20ـ طلب العلم فريضة على كل مسلم وواضع العلم عند غير أهله كمقلد الخنازير الجوهرَ، واللؤلؤَ، والذهبَ[3].

21ـ طلب العلم فريضة على كل مسلم، وإنّ طالب العلم يَستغفر له كلُّ شيء حتى الحيتان في البحر[4].

22ـ طلب العلم فريضة على كل مسلم والله يحب إغاثة اللهفان[5].

23ـ اطلبوا العلم ولو بالصين؛ فإنّ طلب العلم فريضة على كل مسلم[6].

---

(1) **رجال الطوسي**، مصدر سابق، ص365؛ **رجال النّجاشي**، مصدر سابق، ص327؛ **رجال الكشي**، مصدر سابق، ص591؛ **الفهرست**، مصدر سابق، ص405؛ **الخلاصة**، مصدر سابق، ص141.

(2) **كنز العمال**، مصدر سابق، ج10، ح 28651.

(3) المصدر نفسه، ح 28652.

(4) المصدر نفسه، ح 28653.

(5) المصدر نفسه، ح 28654.

(6) المصدر نفسه، ح 28697.

24ـ اطلبوا العلم ولو بالصين؛ فإنّ طلب العلم فريضة على كل مسلم. إنّ الملائكة تضع أجنحتها لطالب العلم رضاً بما يطلب[1].

25ـ طلب العلم فريضة على كل مسلم فاغدُ أيها العبد عالماً أو متعلّماً، ولا خير في ما بين ذلك[2].

26ـ طلب العلم واجب على كل مسلم.[3]

## دراسة السَّنَدِ:

لا يوجد سند صحيح لأي من هذه الروايات ويُلاحظ أن كل أسنادها ضعيفة.

## قاعدة ضمِّ الأحاديث:

تشترك مجموعة الأحاديث المذكورة في جملة «طلب العلم فريضة». وقد وردت عبارة «على كل مسلم» بعد «طلب العلم فريضة» في أحد عشر مورداً، من طُرُقِ العامّة والخاصّة. فيمكن القول في نهاية المطاف إنّ عبارة «طلب العلم فريضة على كل مسلم» قد وصلت إلى درجة «الاستفاضة».

وبعد أن توصّلنا إلى إخبار مشترك، وبالنظر إلى تواتر نقله من طرق مختلفة وأسانيد عدّة، فهذا يقوّي احتمال صدوره في ذهن القارىء.

قد يُنقل أحياناً المضمون عينه ولكن بأسانيد مختلفة عن أكثر من معصوم. وبقليل من التدقيق يلاحَظ أنّ هذه المنقولات والأسانيد تعود

(1) المصدر نفسه، ح 28698.
(2) المصدر نفسه، ح 28824.
(3) المصدر نفسه، ح 28822.

كلها في الأصل إلى راوٍ أو راويَين؛ فيصبح عندها الاطمئنان إلى صدور هذه الروايات أعمق وأقوى، وإنّ الظروف مساعدة أكثر في ما يخص مجموعة الروايات هذه. فهي منقولة بأسانيد مختلفة عن السنة والشيعة، وتتّصل بحلقات عدّة بالمعصوم. ويُعدّ هذا الأمر ميزة عظيمة لها ويعمّق الاطمئنان في ذهن القارئ.

وبتعبير آخر، يرى بعضٌ أنّ الشهرة الروائيّة جابرة لضعف السند، وإذا جمعنا هذه الروايات - التي ليس بينها رواية تامّة السند -، ونظرنا إلى مجموعها نظرة شموليّة، فيمكن ادّعاء نوع من الاطمئنان بصدور هذا المضمون المشترك، إذا ما توفّرت فيه بعض الشروط. والشروط المشار إليها هي:

1 - أن لا يكون المضمون المشترك مورد اختلاف بين السنّة والشيعة.

2 - أن لا يكون هذا الحديث المشترك من الأحاديث المختلَف عليها، ومن الإسرائيليّات.

3 - أن لا يكون الموضوع المشترك بين هذه الروايات مخالفاً للعقل.

4 - أن لا يكون مخالفاً للقواعد الكليّة للكتاب والسنّة.

5 - أن لا يكون حُكماً إلزامياً.

وتهتم السيرة العقلائيّة بهذا المضمون المشترك، وترى أنّه يتمتع بحجيّة تفوق حجيّة الخبر الواحد. لذا فإنّ قاعدة ضمّ الأحاديث هي وسيلة للوصول إلى مضمونٍ مشتركٍ من بين الروايات المتعدّدة، ولكن ضعيفة السند، ومنحه الاعتبار، وفقاً للشروط الخمسة. والخلاصة أنّه يمكن اعتبار قاعدة ضم الأحاديث «نوعاً من الخبر المستفيض ضمن الشروط الخمسة».

الأمر المهم في القول باعتبار هذا المضمون المشترك هو، هل أنّه يمكن التمسك بإطلاق هذا المضمون؟

يجب أن نتذكر عند الإجابة عن هذا السؤال أنّ قاعدة ضم الأحاديث الضعيفة شبيهة بالتواتر الإجمالي. نحصل من التواتر الإجمالي على مضمونٍ مشترك وبيان واحد من بين الروايات المتعدّدة صحيحة السند، ويكون لها حجيّة. ولكن ليس للمضمون المشترك إطلاق؛ فيكون معنى هذا القدر المتيقَّن معتبرٌ ولكن بشكل مهمل، ولا يكون له إطلاق. إذاً، ففي البحث الحاضر، القدر الجامع والمضمون المشترك «**طلب العلم فريضة على كل مسلم**» هو مهمل وليس مطلق، ولا يمكن التمسّك بإطلاقه، ولا يمكن استفادة الشمول والعموم منه.

ويمكن في الختام تلخيص هذه الدراسة السندية في أربع نقاط:

1 ـ إذا نظرنا إلى كلّ رواية على حدة، فلا يوجد سند تام بين أسانيد تلك الروايات.

2 ـ يؤدّي تعدّد طبقات هذه المجموعة من الروايات وأسانيدها إلى نوع من الاطمئنان بالصدور؛ بناء على قاعدة ضمّ الأحاديث.

3 ـ الاطمئنان بالصدور هو في حدود القدر المتيقّن فحسبُ، والمضمون المشترك بين هذه المجموعة من الروايات هو «**طلب العلم فريضة على كل مسلم**».

4 ـ ليس لهذا المضمون المشترك إطلاق.

## دراسة الدلالة:

يقول الغزالي بوجود عشرين رأي حول تفسير هذه الرواية؛ وإنّ

كل صاحب رأي يرى أنّ العلم المفروض هو العلم الذي هو متبحّر فيه. فقد قال المتكلِّمون إنّه علم الكلام؛ لأنّه إنّما يتعرف على توحيد الذات والصفات الإلٰهيّة عن طريق علم الكلام؛ وفسّر الفقهاء «العلم المفروض» بالفقه، فمعرفة الحلال والحرام تكون في ظلّ الفقه، ورأى أهل التفسير والحديث أنّه علم الكتاب والسنّة، وفسّرته الصوفية على أنّه التصوف[1].

استنتجنا من دراستنا للإسناد وجود نوع من الاطمئنان إلى صدور رواية «**طلب العلم فريضة على كل مسلم**». ونحن نسعى في هذه الفسحة إلى البحث عن المعنى الصحيح لهذا البيان. ونذكّر بأنّا قد عرضنا هذه المجموعة من الروايات للدفاع عن نظريّة الرجحان، ويجب أن نتحقق ممّا إذا ما كانت عبارة «طلب العلم فريضة على كل مسلم» تأمر بمطلق طلب العلم... وسنستعرض أولاً معنى كلمة العلم لنصل إلى التفسير السليم للعبارة. وردت كلمة العلم في الأدب والروايات في ثلاثة معان على الأقل:

1 - مطلق العلم: تطلق هذه الكلمة أحياناً على مطلق العلم كالروايات التي قسّمت العلم إلى علم الأبدان وعلم الأديان[2].

---

(1) «واختلف الناس في العلم الّذي هو فرضُ عينٍ على كلّ مسلم، وتفرقوا فيه أكثر من عشرين فرقة و... إنّ كلّ فريق نزّل الوجوب على العلم الّذي هو بصدده...». (**إحياء علوم الدين**، مصدر سابق، ج1، ص24).

(2) الْعِلْمُ عِلْمَانِ عِلْمُ الْاديَانِ وَعِلْمُ الْابْدَانِ، (**كنز العمال**، ج10، ص219، ح52، منقول عن **معدن الجواهر** للكراجكي)؛ **الْعُلُومُ أَرْبَعَةٌ** الْفِقْهُ للأديان، وَالطِّبُّ لِلْابْدَانِ، وَالنَّحْوُ لِلِّسَانِ، وَالنُّجُومُ لِمَعْرِفَةِ الْازْمَانِ، (**بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج1، ص218، ح 42).

2 ـ علم الدين. استخدِمت كلمة العلم في بعض الموارد بمعنى المعارف الدينيّة، والمعتقدات، والأحكام، والأخلاق[1].

3 ـ العلم المصاحب للعمل: وردت كلمة العلم في بعض النصوص الدينيّة بمعنىً له خصوصية أكثر، وهو العلم المصاحب للإيمان والصفات الأخلاقيّة السامية كخشية الله[2].

وبناءً على هذه المقدمة، علينا أن نسعى لنعرف ما معنى كلمة «علم» في رواية «**طلب العلم فريضة على كل مسلم**». وما هو العلم المفروض على كل مسلم في هذه الرواية.

بالنظر إلى المعاني الثلاث المطروحة آنفاً للعلم؛ ثمة ثلاث فرَضيّات:

وفقاً للرأي الأول؛ فمعنى الرواية هو: تعلّم كل العلوم واجب على كل مسلم. وهذه الفرضيّة غير مقبولة وتواجه على الأقل مشكلتين. الأولى؛ أنّ عبارة «طلب العلم فريضة على كل مسلم» هي معتبرة وفق قاعدة ضمّ الأحاديث، وهذه الجملة لا تتحمّل أي نوع من الإطلاق. ثانياً؛ إذا افترضنا أنّه يمكن التمسك بهذا الإطلاق، فإنّ عرض المعنى المطلق والشامل لكلمة «عِلم» يجعل هذه العبارة في مواجهة مع معناها الباطني.

وتوضيح ما ذكرناه على النحو التالي: تظهر كلمة «الفريضة» في «الوجوب»، وتبيّن عبارة «على كل مسلم» أنّ الحكم عَينيّ على كل فرد مسلم؛ لذا تُحمل هذه الجملة على الوجوب العَيني. وهنا السؤال: ما

---

(1) ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾. (سورة طه: الآية 114). انظر: **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج14، ص215.

(2) ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾. (سورة فاطر: الآية 28).

هو الشيء الواجب على كل مسلم؟ والجواب هو «طلب العِلم». إذاً؛ فبناء على الاحتمال الأول يجب اعتبار تعلّم كل العلوم واجب عيني، وهنا يُفتح باب تعارُض المعاني؛ لأنه في هذه الحالة سيكون معنى الجملة كالتالي: تعلّم كل العلوم واجب على كل فرد من المسلمين. وجلي أنّ هذا التكليف هو فوق طاقة المكلف، فليس في وسعه أن يتعلّم كل العلوم، أي سيكون كما هو مصطلح عليه «تكليف بما لا يطاق». الطريقة الأمثل للتخلص من هذا التعارض هو إيجاد المعنى الصحيح لهذه العبارة. وتوجد طرق منطقية عدّة لحلّ هذا الإشكال:

1 ـ عدم اعتبار الفريضة ظاهرة في الوجوب والنظر إليها على أنها رجحان مؤكد. وبهذا لن يتعارض ظهور الفريضة مع إطلاق العلم. ويمكننا التأكيد على المعنى الأول للعلم. وسيكون معنى الرواية كالتالي: «طلب أي نوع من العلم، مستحب للجميع».

2 ـ لا يمكن غضُّ النظر عن ظهور الفريضة في الوجوب، وعن أنّ عبارة «على كل مسلم» فيها صراحة بالعَينيّة. ومن جهة أخرى، يمكن غضّ النظر عن إطلاق العلم وتفسير العلم بالمعنى الثاني أو الثالث (والثاني هو الأرجح). وفقاً لهذا الحل، يكون معنى الرواية كالتالي: «طلب العلم الدينيّ (أو العلم الدينيّ المصاحب للخشية و...) واجب على الجميع.

3 ـ عدم غضّ النظر عن ظهور الفريضة في الوجوب ولا عن إطلاق العلم، بل يجب أن نرفض الوجوب والفرْض العَينيّ، وأن نعتبر الوجوب أعمّ من العيني والكفائي. وسيكون معنى الرواية بناء على هذه الفرَضية: «طلب كل العلوم واجب؛ وهو، وفقاً لبعض الشروط واجب عَيني على الجميع، وواجب كفائي وفق شروط أخرى».

الاحتمال الأول مرفوض؛ لأنّ كلمة «فريضة» في اللغة[1] والاصطلاح[2] بمعنى الإلزام. وقد فهمها أصحاب الرأي[3] بهذا المعنى كذلك.

ثانياً، يجب الالتفات إلى أنّ الوجوب ليس طرَفاً في مشكلة التعارض، وأنّ المشكلة بين عينيّة الوجوب وإطلاق العِلم. ثالثاً؛ لا يمكن غضّ النظر عن هذا الظهور القوي لمجرد وجود احتمال ضعيف لا أساس له. وبهذا يبقى معنيان للعلم يجب ترجيح أحدهما على الآخر، وإن لم نستطع ترجيح أحدهما، عندها يجب اعتبار الرواية مهملة (لا إطلاق لها) والاكتفاء بالقدر المتيقن لمعنى العلم، ويجب في هذه الحالة كذلك غضّ النظر عن إطلاق كلمة «علم».

ويواجه الاحتمال الثالث كذلك مشاكل عدّة: أولاً؛ تدلُّ «على كل مسلم»، بصراحة تامّة، على الوجوب العيني، ثانياً؛ ليس ثمّة أي سابقة لاستخدام كلمة واحدة بمعنى العيني والكفائي، ولا توجد أي قرينة محكمة تدعم هذا الاحتمال.

والخلاصة؛ يبدو أنّ كلمة «عِلم» استخدمت بمعنى العلوم

---

(1) وفرض الله علينا كذا وافترض: أي أوجب، والاسم الفريضة، **مجمع البحرين**، مصدر سابق، ج4، ص220؛ وكذا انظر: **لسان العرب**، مصدر سابق، ج7، ص202. قال بعضٌ بوجود اختلاف بين الواجب والفريضة واعتبروا الفريضة أخص من الواجب (العقلي والشرعي). انظر: **مجمع البحرين**، مصدر سابق، الجزء نفسه؛ و**لسان العرب**، مصدر سابق، الجزء نفسه.

(2) مثل ﴿فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ﴾ (سورة النساء: الآية 11)، الصلاة فريضة، الحج فريضة، و.....

(3) كتب العلّامة المجلسي بعد أن نقل الرواية المطروحة للبحث: «هذه الأخبار تدل على وجوب طلب العلم» (**بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج1، ص173).

والمعارف المرتبطة بالمعتقدات والأحكام والأخلاق[1]. وكذلك يجب وجود قرائن للمعنى الثالث (أي العلم الدينيّ بمواصفات أخلاقيّة خاصّة كالخشية...)؛ ولا يلاحظ وجود أيّ قرينة في البحث الحالي. وفي المقابل؛ فإنّ المعنى الثاني للعلم هو موضع تأييد، في هذه الجملة، بقرائن عدّة، وسنشير هنا إلى بعضها:

1 ـ نجد في بعض الروايات المنقولة قرائن تشير إلى المعنى الثاني للعِلم. على سبيل المثال؛ توجد في الرواية السادسة عشرة مفرداتٌ تشير إلى العلم الديني، من مثل «تعلمه لله حسنةٍ وطلبه عبادة»، و«العلم حياة القلوب»، و«يُعرف به الحلال والحرام»... ولا يتناسب معنى هذه العبارات مع مطلق العلم وكل العلوم البشرية. وكذلك ما ورد في الرواية الثانية عشرة، إذ قال الإمام الصادق (ع)، بعد أن نقل حديث النبي (ص)، المبني على «طلب العلم فريضة على كل مسلم»: «أي علم التقوى واليقين»، أي العلم الذي يسوق إلى التقوى واليقين. وجليّ أنه ليس كل نوع من العلم مستلزِم للتقوى وخشية الله.

2 ـ قد تعطي أحياناً كلمةٌ ما معنى آخر أو معنى خاصّاً تبعاً للكلمات المصاحبة لها، وتبعاً للنص الذي وردت فيه؛ وقد تصل حتى إلى حد الانصراف، فيعدّ المعنى عندها معناها الحقيقي ولا يعتبر معنىً غير حقيقي. وينطبق هذا على شبكة المفاهيم الدينيّة واستخدامات الشارع. ومن هذه الكلمات كلمة

---

(1) ويؤيد رأي أصحاب الرأي الآخرين هذا التحليل. انظر: **كتاب البيع**، مصدر سابق، ج 3، ص 590. «لا شبهة في عدم كون المراد منه، أنّ جميع العلوم واجبة على جميع الناس، فلا بدّ من إرادة كونه في الجملة من الفرائض، ولعلّ المراد به هو العلم بأُصول الدين».

«العلم»، فهي في الوقت عينه الذي تحافظ فيه على معناها اللغوي والابتدائي (مطلق العلم)، تعطي أحياناً معنىً ثانياً في نظام المفردات الدينيّة (بعض العلوم)، وقد أصبحت ما يصطلح عليه بالحقيقة الشرعية. لو افترضنا في هذه الحالة عدم وجود قرينة معيّنة لهذا المعنى الجديد، مع المعنى اللغوي؛ وبمعنى آخر، إذا شككنا في «المعنى الابتدائي الحقيقي» و«معنى الحقيقة الشرعية»، ماذا سيكون الحلّ؟

الجواب عن هذا السؤال هو أنّه يوجد دائماً معنيان أو أكثر في المشترك اللفظي. وتكون علاقة هذه المعاني فيما بينها إمّا بشكل تباين (مثل كلمة «عين»، إذ يوجد اختلاف بين كلمة العين بمعنى العين الباصرة، والعين بمعنى عين الماء) أو أقل وأكثر (على سبيل المثال؛ ثمة علاقة أكثر وأقل بين كلمة العلم في معنى «مطلق العلم» ومعنى «بعض العلوم»). وعلى فرض التباين؛ فإذا لم تكن ثمة قرينة معيّنة تزيل الالتباس، فسيصعب الفهم. ويجب القول بإجمال المفردة، وفي صورة الأقل والأكثر، لا بدّ من الاكتفاء بالأقل، في حال عدم وجود القرينة، واعتبار معنى القدر المشترك صحيحاً. ما نقوله نحن في هذا البحث هو أنّ مفردة العلم بمعنى «بعض العلوم»، أي «العلم الديني»، قد أصبحت حقيقة شرعيّة، وثانياً، في حال لم نقبل بالقرائن المعيّنة التي وردت في البيان الأول، فإنّا سنأخذ بالأقل (أي بعض العلوم والعلم الديني) في صورة الشك بين الأقل والأكثر.

يكمُن الاختلاف بين القرينة الثانية والأولى في أنّ القرينة الأولى مبنيّة على فرض أنّ «العلم» في معناه الحقيقي والابتدائي يعني مطلق العلم، وبالنظر إلى القرائن الداخليّة فهي منصرفة إلى العلم الديني؛ أمّا القرينة الثانية فهي مبنيّة على فرض أنّ مفردة العلم هي حقيقة شرعيّة وتستخدم بالمعنى الثاني «بعض العلوم».

ويجب القول، خلاصةً، إنّه لا يمكن لمفردة العلم أن تعني «مطلق العلم»؛ ولكن وفقاً لهذه الروايات فإنّ تعلّم بعض العلوم (العلوم والمعارف الدينية) هو واجب عيني.

وقد سعينا جاهدين لتجاوز الضعف في سند هذه المجموعة من الروايات، ولكننا رأينا في مرحلة دراسة الأدلة أنه لا يمكن لهذه الروايات أن تكون دليلاً على «رجحان مطلق طلب العلم». وفي الحقيقة فإنّ الدليل أخصّ من المدَّعى، وهو يثبت رجحان جزء من الادعاء فحسب، وهذا يسقطه من درجة الدلالة على المدَّعى.

## 1 ـ 2 ـ روايات وجوب طلب العلم:

المجموعة الثانية من الروايات التي تطرّقت إلى موضوع «طلب العلم»، هي الروايات التي حثت على وجوب طلب العلم بصيغة الأمر. والسؤال الأساس هو: هل إنّ هذه المجموعة من الروايات تؤيّد نظريّة رجحان مطلق طلب العلم؟ وهل يمكن استنتاج أنّ مطلق العلم له رجحان ذاتي، من السياق الإنشائي وصيغة الأمر الواردة في هذه الروايات؟ وهل يرى الشارع أنّ طلب أيّ علم مستلزم للثواب بعنوانه الأولي؟

سنبحث في هذه التساؤلات وفق المعايير الفقهية من خلال دراسة السند والأدلة.

27ـ [**المحاسن** للبرقي] ابن يَزِيدَ، عَنِ ابن أَبِي عُمَيْر، عَنِ ابن أُذَيْنَةَ، عَنْ زُرَارَةَ، عَنْ أبي جَعْفَر (ع) قَالَ: «**قَالَ الْمَسِيحُ (ع): مَعْشَرَ الْحَوَارِيِّينَ لَمْ يَضُرَّكُمْ مِنْ نَتْنِ الْقَطِرَانِ إِذَا أَصَابَتْكُمْ سِرَاجُهُ، خُذُوا الْعِلْمَ مِمَّنْ عِنْدَهُ وَلَا تَنْظُرُوا إِلَى عَمَلِهِ**»[1].

---

(1) **المحاسن**، مصدر سابق، ج2، ص97، ح42.

سند هذه الرواية صحيح؛ لأنّ يعقوب بن يزيد بن حماد الأنباري[1]، وابن أبي عمير زياد[2]، وزرارة، كلهم من الثقاة. ولقد وَثّق كل من الشيخ الطوسي والنجاشي، عمر ابن أذينة كذلك[3].

ويبدو من ظاهر هذه الرواية أنها مطلقة وشاملة لكل العلوم، ولكن قد بيّنّا في التوضيح الذي مرّ في دراسة روايات «طلب العلم فريضة»، أنّ مفردة «العلم» تطلق في أدبنا الروائي إما على العلم الخاص (العلوم الدينية، والعلوم اللّاهوتية المقترنة بخشية الله، والمعرفة) أو أنها، لكثرة استخدامها بهذه المعاني، أصبحت حقيقة شرعية. ويوجد قرائن داخليّة كذلك، تضاف إلى هذه القرينة الخارجيّة، تحول دون انعقاد إطلاق مفردة «العلم». وسنشير هنا إلى بعضها:

1 ـ يتضح من عبارة «ولا تنظروا إلى عمله» أنّ العلم المقصود هو علم له صلة بالعمل، والحكم على سلوك العالِم به.

2 ـ تشبيه العلم بالسراج في النصوص الدينيّة يحمل معنى خاصاً. ونحن نعلم أنّ العمل بالعلم لا يتناسب كثيراً مع مطلق العلوم. العلم نور ينبع من النور الإلٰهيّ، وهو سبب في الرشد والهداية (العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء). وجليّ أنّه ليس المقصودُ من علم كهذا مطلقَ العلوم.

3 ـ لا بدّ من أن تكون الوصايا الصادرة عن مقام القيادة الدينيّة، والمتوجهة إلى حواريّيها، وصايا دينية، فسياق كلام النبيّ عيسى (ع) سياق الهداية والإرشاد نحو سبل السعادة الأخرويّة

---

(1) **معجم رجال الحديث**، مصدر سابق، ج20، ص147، ش13749.

(2) **رجال النّجاشي**، ص327؛ **رجال الكشي**، ص591؛ **رجال الطوسي**، ص365؛ الطوسي، **فهرست**، ص405؛ **الخلاصة**، ص141، (مصادر سابقة).

(3) **معجم رجال الحديث**، مصدر سابق، ج13، ص19، ش8699.

(وتبعاً لها السعادة الدنيويّة)؛ وهذا ما يتناسب أكثر مع العلوم الدينية.

28ـ مُحَمَّدُ بن يَحْيَى الْعَطَّارُ عَنْ أَحْمَدَ بن مُحَمَّدِ بن عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بن مَحْبُوب عَنْ مُعَاوِيَةَ بن وَهْب قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ الله (ع) يَقُولُ: «اطْلُبُوا الْعِلْمَ وَتَزَيَّنُوا مَعَهُ بِالْحِلْمِ وَالْوَقَارِ وَتَوَاضَعُوا لِمَنْ تُعَلِّمُونَهُ الْعِلْمَ وَتَوَاضَعُوا لِمَنْ طَلَبْتُمْ مِنْهُ الْعِلْمَ وَلَا تَكُونُوا عُلَمَاءَ جَبَّارِينَ فَيَذْهَبَ بَاطِلُكُمْ بِحَقِّكُمْ»[1].

وهذه الرواية كالرواية السابقة صحيحة السند. فمحمد بن يحيى العطار[2] وأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري من الثقاة[3]، وحسن بن محبوب السراد[4] ومعاوية بن وهب البجلي[5] موثقين كذلك.

تبدو مفردة «العلم» في «اطلبوا العلم» من النظرة الأولى مطلقة. ولكن قد يقال إنّ المتكلم ليس في مقام بيان أنواع العلم أو إطلاق العلم، بل هو في مقام بيان أدب من آداب طلب العلم. ولن تكون مقدمات الحكمة في هذه الصورة مكتملة، ولا يصح التمسّك بالإطلاق. وثانياً؛ إذا كان الادعاء السابق مرفوضاً، فإنّه، وكما تقدم سابقاً، توجد قرائن خارجيّة ومنفصلة تقيّد العِلمَ بالعِلمِ الخاص (العلم الديني).

---

(1) **الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص36، بَابُ صِفَةِ الْعُلَمَاءِ، ح1.

(2) **رجال النّجاشي**، مصدر سابق، ص353؛ **الخلاصة**، مصدر سابق، ص157.

(3) رجال الطوسي، ص351؛ **رجال النّجاشي**، ص83؛ **الفهرست**، ص61؛ **الخلاصة**، ص14، (مصادر سابقة).

(4) **رجال النّجاشي**، ص140، ص160؛ **رجال الطوسي**، 334، 354؛ همو، **فهرست**، ص123؛ **الخلاصة**، ص37، (مصادر سابقة).

(5) **الخلاصة**، مصدر سابق، ص167.

29 ـ مُحَمَّدُ بن يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بن مُحَمَّد عَنِ الْحَسَنِ بن مَحْبُوب عَنْ جَمِيلِ بن صَالِح عَنْ مُحَمَّدِ بن مُسْلِم عَنْ أبي جَعْفَر (ع) قَالَ: «**إِنَّ الَّذِي يُعَلِّمُ الْعِلْمَ مِنْكُمْ لَهُ أَجْرٌ مِثْلُ أَجْرِ الْمُتَعَلِّمِ وَلَهُ الْفَضْلُ عَلَيْهِ فَتَعَلَّمُوا الْعِلْمَ مِنْ حَمَلَةِ الْعِلْمِ وَعَلِّمُوهُ إِخْوَانَكُمْ كَمَا عَلَّمَكُمُوهُ الْعُلَمَاءُ**»[1].

كل الرواة، محمد بن يحيى العطار، أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، حسن بن محبوب السرّاد ـ في الرواية رقم 28 ـ، جميل بن صالح الدراج[2]، ومحمد بن مسلم الثقفي[3]، هم من الثقاة.

صحيح أنّ عبارة «**فَتَعَلَّمُوا الْعِلْمَ مِنْ حَمَلَةِ الْعِلْمِ**» تبدو مطلقة في بادئ الأمر، وأنها تأمر بكل العلوم. ولكن أولاً، يمكن القول إنَّ الرواية في مقام بيان فضيلة طلب العلم وليست في مقام الإطلاق من سائر الجهات؛ ثانياً، وعلى فرض أنّ مقدمات الحكمة مكتملة، فإمّا أن تكون مفردة العلم منصرفة إلى بعض العلوم، وإمّا أنّه معناها الحقيقي.

30ـ [**عوالي اللئالي** لابن أبي جمهور] قَالَ النَّبِيُّ (ص): «**خُذُوا الْعِلْمَ مِنْ أَفْوَاهِ الرِّجَالِ**»[4].

هذه الرواية مرسلة وليس لها سند معتبَر.

---

(1) **الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص35، باب ثواب العالم والمتعلم...، ح 2.

(2) **رجال النجاشي**، ص127؛ **الفهرست**، ص114؛ **الخلاصة**، ص34، (مصادر سابقة).

(3) **رجال البرقي**، مصدر سابق، ص 15؛ **رجال الكشي**، مصدر سابق، ص162 و165.

(4) **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج2، ص105، ح64.

قد يكون في جملة «**خُذُوا الْعِلْمَ مِنْ أَفْوَاهِ الرِّجَالِ**» إشارة إلى طريقة تلقي العلم. ولكن بغضّ النظر عن هذا الأمر فيجب الإذعان لعدم وجود قرينة داخليّة في هذه الرواية لتضييق دائرة شمول العلم. ويمكن للقرائن الخارجيّة، التي سبقت، أن تعيننا على فهم هذه الرواية، إلا أنّ ضعف سند هذه الرواية لا يترك مجالاً لدراسة دلالية كهذه، ويجعل هذه الرواية ساقطة من الاعتبار.

وكذلك يمكن دعوى أن هذه الرواية ليست في مقام بيان مطلق العلوم، ليكون ثمة احتمال للتمسك بإطلاقها. وتؤكّد الرواية على طريقة التحصيل والاستفادة من المعلم مباشرة، ولا تدل عبارة (من أفواه الرجال) على أي أمر خاص.

31ـ [**مصباح الشريعة** المنسوب للإمام الصادق (ع)] وَقَالَ عَلِيٌّ (ع): «**اطْلُبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ بِالصِّينِ وَهُوَ عِلْمُ مَعْرِفَةِ النَّفْسِ وَفِيهِ مَعْرِفَةُ الرَّبِّ عَزَّ وَجَلَّ**»[1].

فضلاً عن إرسال سند الرواية، فإنّ العلم فيها مفسّر، والعلم المقصود ما كان فيه معرفة الربّ.

32ـ عَلِيُّ بن مُحَمّد وَغَيْرُهُ، عَنْ سَهْلِ بن زِيَاد وَمُحَمَّدُ بن يَحْيَي، عَنْ أَحْمَدَ بن مُحَمَّدِ بن عِيسَى، جَمِيعاً، عَنِ ابن مَحْبُوب، عَنْ هِشَام بن سَالِم، عَنْ حَمْزَةَ، عَنْ أبي إِسْحَاقَ السَّبِيعِيِّ، عَمَّنْ حَدَّثَهُ قَالَ سَمِعْتُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ يَقُولُ: «**أَيُّهَا النَّاسُ اعْلَمُوا أَنَّ كَمَالَ الدِّينِ طَلَبُ الْعِلْم وَالْعَمَلُ بِهِ، أَلَا وَإِنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ أَوْجَبُ عَلَيْكُمْ مِنْ طَلَبِ الْمَالِ إِنَّ الْمَالَ مَقْسُومٌ مَضْمُونٌ**

(1) **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج32، ص2، باب 9، استعمال العلم والإخلاص...، ح 21.

**لَكُمْ قَدْ قَسَمَهُ عَادِلٌ بَيْنَكُمْ وَضَمِنَهُ وَسَيَفِي لَكُمْ وَالْعِلْمُ مَخْزُونٌ عِنْدَ أَهْلِهِ وَقَدْ أُمِرْتُمْ بِطَلَبِهِ مِنْ أَهْلِهِ فَاطْلُبُوهُ»**[1].

سند هذه الرواية مرسل وصدر الرواية **(كَمَالَ الدِّينِ طَلَبُ الْعِلْمِ)** قرينة على أنّ المقصود هو علم خاص لا مطلق العلم، وهو العلم الموجب لكمال الدين والتديّن.

33ـ عنه (البرقي) عن أبيه عن يونس بن عبد الرحمن عن عمرو بن شمر عن جابر عن أبي جعفر (ع) قال: «**سارعوا في طلب العلم، فوالذي نفسي بيده لَحديثٌ واحد في حلال وحرام تأخذه عن صادق خير من الدنيا وما حملت من ذهب وفضة، وذلك أنَّ الله يقول ﴿...وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾، وإن كان علي (ع) ليأمرُ بقراءة المصحف**»[2].

مضافاً إلى ضعف عمرو بن شمر الجعفي[3]، فإن عبارة «**حديث في حلال وحرام**» قرينة على عدم شمول مفردة العلم، وأنّ العلم المقصود هو العلم الديني.

34ـ الْحَسَنُ بن مُحَمَّد الطُّوسِيُّ فِي **الأَمَالِي**، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَمَاعَةٍ، عَنْ أبي الْمُفَضَّلِ، عَنِ الْفَضْلِ بن مُحَمَّد الشَّعْرَانِيِّ، عَنْ أبي مُوسَى الْمُجَاشِعِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بن جَعْفَر، عَنْ أَبِيهِ أبي عَبْدِ الله (ع) وَعَنِ الْمُجَاشِعِيِّ، عَنِ الرِّضَا عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِيٍّ (ع) قَالَ: «**قَالَ رَسُولُ الله (ص): الْعَالِمُ بَيْنَ الْجُهَّالِ كَالْحَيِّ بَيْنَ الأَمْوَاتِ**»، إِلى أن قال: «**فَاطْلُبُوا الْعِلْمَ فَإِنَّهُ**

---

(1) **الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص30، باب فرض العلم ووجوب طلبه و...، ح4.

(2) **المحاسن**، مصدر سابق، ج1، ص227، ح 156؛ وكذلك: **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج27، ص98، ح33313.

(3) **رجال النّجاشي**، مصدر سابق، ص287؛ **الخلاصة**، مصدر سابق، ص242.

**السَّبَبُ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الله عَزَّ وَجَلَّ، وَإِنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ لَفَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»**[1].

سند هذه الرواية غير معتبر لضعف محمد بن عبد الله أبي المفضل الشيباني[2]. وهذا الحديث هو عينه الرواية الأولى التي استشهدنا بها في هذه المجموعة لوجود عبارة «**فاطلبوا العلم**»، بأن تتمة هذه الجملة «**فَإِنَّهُ السَّبَبُ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الله عَزَّ وَجَلَّ**» ليست قرينة على مطلق العلم، ولكن المقصود هو علم الوحي.

ولقد جاء في أدبنا الروائي تعابير أخرى للأمر بطلب العلم من مثل: ضادّوا الجهل بالعلم؛ رُدّوا الجهل بالعلم[3]. وقد نقِلت مثل هذه الأوامر في مصادر أهل السنة وسنشير هنا إلى عدد منها:

تعلموا العلم وعلموه الناس؛[4] تعلموا العلم وعلموه الناس وتعلموا الفرائض وعلموها الناس[5]؛ تعلموا العلم قبل أن يُرفع فإن أحدكم لا يدري متى يفتقر إلى ما عنده[6]؛ سارعوا في طلب العلم فالحديث من صادقٍ خيرٌ من الدنيا وما فيها من ذهب وفضة[7].

---

(1) **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج27، ص82، ح33126؛ الشيخ الطوسي، **الأمالي**، قم: انتشارات دار الثقافة، 1414هـ، ص521.

(2) **رجال الطوسي**، ص447؛ **رجال النّجاشي**، ص396؛ **الفهرست**، ص402؛ **الخلاصة**، ص252؛ **رجال ابن الغضائري**، ج5، ص247، (مصادر سابقة).

(3) انظر: **غرر الحكم**: «اطلبوا العلم ترشدوا»؛ «اطلبِ العلمَ تزددْ علماً»، ص 109 ـ 110.

(4) **كنز العمال**، مصدر سابق، ج10، ص166، ح28864.

(5) المصدر نفسه، ح28863.

(6) المصدر نفسه، ح28866.

(7) المصدر نفسه، ح28863.

## تلخيص دلالة الروايات:

مع كون سند الروايات 27 و28 و29 صحيح ومعتبر، فإنه لا تدل أي رواية منها على نظريّة الرجحان بشكل تام. أولاً؛ لم يكن عدد من هذه الروايات في مقام البيان، ولم تكن مقدمات الحكمة تامة فيها. ثانياً؛ على فرض أن الروايات كلها كانت في مقام البيان، بناءً على القرائن الداخليّة، فإنّ الروايات كلّها لم تشِر إلى «مطلق العلوم» بل انصرفت مفردة العلم إلى «بعض العلوم». ثالثاً؛ على فرض أننا لم نقبل بانصراف دلالة القرائن الداخليّة إلى هذا، فنحن ندعي أنّ مفردة العلم، بمعنى العلم الديني، قد أصبحت حقيقة شرعيّة وقد تبدلت ـ لكثرة استعمالها ـ إلى معنى حقيقي، ويستفاد من القرائن الداخليّة المذكورة في ترجيح المعنى الثاني على الأول. رابعاً؛ بالنظر إلى أنّ العلاقة بين المعنيين الأول والثاني هي علاقة الأقل والأكثر، ففي حال لم نستطع تمييز المعنى الأول والثاني، واقتربنا من إهمال الرواية، فيجب عند الشك بين الأقل والأكثر، الاكتفاء بالقدْرِ المتيقَّن والأقـلّ (بعض العلوم والعلم الديني). وفي هذه الحالة لا يمكن الدفاع عن الرجحان المطلق لطلب العلم.

### 1 ـ 3 ـ الروايات الناهية عن ترك طلب العلم:

مضافاً إلى الروايات السابقة؛ فقد ورد في بعض الروايات النهي عن ترك طلب العلم. يمكن الاستفادة من مجموعة الروايات هذه في الدفاع عن نظريّة «رجحان مطلق طلب العلم».

35ـ عنه (البرقي)، عن ابن محبوب، عن عمرو بن أبي المقدام، عن جابر الجعفي، عن أبي جعفر (ع)، قال: «**قال رسول الله (ص): «أُغـدُ عالماً أو مُتعلماً وإيّاكَ أن تكونَ لاهِياً**

**مُتَـلذّذاً»**، وَفي حَديثٍ آخرَ: «...**وإياكَ أن تَكونَ مِن الثلاثةِ مُتَـلذّذاً»**[1].

كـل رواة هـذا الـسنـد من الـثقـاة ما خـلا مـحـمـد بـن خـالـد. فحسن بن محبوب السّراد ثقة، ويعدّ من أصحاب الإجماع[2] وعمرو بن أبي مقدام[3]، وجابر بن يزيد الجعفي من الثقاة كذلك[4]. ولكن ثمّة اختلاف حول والد أحمد خالد البرقي (محمد). اعتبره المرحوم الشيخ ثقة[5]، ولكن عدّه النجاشي ضعيفاً[6]، ورجّح العلّامة الحلّي تعديل الشيخ الطوسي على تضعيف النجاشي [7]. ورأى ابن الغضائري أنّ محمد خالد البرقي غالباً ما ينقل عن رواة ضعاف ويعتمد على الروايات المرسلة[8].

يلاحظ عدم وجود تعارض بين توثيق الشيخ الطوسي وتضعيف النجاشي؛ واللطيف أنّ العلّامة الحلّي قد رجّح توثيق الشيخ على تضعيف النجاشي، مع أننا نعلم أنّ قول النجاشي معتبر أكثر. يعرض المرحوم الخوئي هذه المشكلة، ويقول في حلّها إن موافقة العلّامة على قول الشيخ ليس من باب أنّه رجّح رأي الشيخ على رأي

---

(1) **المحاسن**، مصدر سابق، ج1، ص227، ح154.

(2) **رجال الكشي**، ص556؛ **رجال النجاشي**، ص140 و160؛ **رجال الطوسي**، ص334؛ **الفهرست**، ص123؛ **الخلاصة**، ص37، (مصادر سابقة)

(3) جاء في رواية للإمام الصادق (ع) أنّه اعتبره من الحجاج الصادقين (**رجال الكشي**، مصدر سابق، ص392؛ **الخلاصة**، مصدر سابق، ص120).

(4) **رجال الكشي**، مصدر سابق، ص195 و192.

(5) **رجال الطوسي**، مصدر سابق، ص363.

(6) **رجال النجاشي**، مصدر سابق، ص335. «كان محمد ضعيفاً في الحديث».

(7) **الخلاصة**، مصدر سابق، ص139.

(8) **رجال ابن الغضائري**، مصدر سابق، ج1، ص93.

النجاشي، ولكنه من باب أنّه لا يرى لرأي الشيخ معارضاً؛ فالعلّامة لا ينسب الضعف في كلام النجاشي إلى شخص محمد بن خالد، وإنما يرى أنّ الضعف هو صفة رواياته. ويعتقد ابن الغضائري كذلك أنّ محمداً كان يعتمد على الأحاديث المرسلة، وكان ينقل الحديث عن الضعفاء[1]. ولقد أقام المرحوم الخوئي دلائل أخرى لتأييد رأي العلّامة في توثيق محمد، وفي الختام حكم بوثاقته[2].

ولكن يبدو أنّ حلَّ المرحوم الخوئي ليس ناجعاً، فلا يمكن نفي أنّ الضعف الذي ذكره النجاشي يرجع إلى شخص محمد بالكامل، أو أن نقول في النهاية إنّ كلام النجاشي مجمل وليس له دلالة. وعلى كل حال؛ فلا يمكن أن نفسّر كلام النجاشي على أنّه توثيق لكلام الشيخ ونحل المشكلة بهذه الصورة. لذا فإنّ كلام الشيخ له معارضين، وهو مقابل لتضعيف النجاشي، الذي، للأسف، هو إمّا ذو وجهين وإمّا كلام مجمل.

ونقول في الختام إنّه لا يمكن القبول بتوثيق الشيخ، لذا لا يمكن توثيق محمد بن خالد البرقي. إذاً فإنّ سند هذه الرواية ليس صحيحاً.

ولقد نقل البرقي هذه الرواية بسندَين آخرينِ كذلك.

36ـ عنه (البرقي)، عن أبيه، عن صفوان بن يحيى، عن العلاء، عن محمد بن مسلم، عن أبي حمزة الثمالي قال: «قال لي أبو عبد الله (ع): «**أُغدُ عالماً أو متعلماً أو أحبب أهل العلم ولا تكن رابعاً فتهلكَ ببُغضهم**»[3].

---

(1) **المصدر نفسه**، ج1، ص93.

(2) **معجم رجال الحديث**، مصدر سابق، ج16، ص67.

(3) **المحاسن**، مصدر سابق، ج1، ص227، ح155.

يسقط هذا السند كذلك من الاعتبار بسبب محمد خالد البرقي، وإن كان البرقي نفسه، وعلاء بن رزين القلاء[1]، وصفوان بن يحيى البجلي[2]، كلّهم من الثقاة. ولقد بيّنّا وثاقة محمد بن مسلم وأبي حمزة في الحديث 35 كذلك.

37ـ عنه (البرقي)، عن أبيه، عن فضالة بن أيوب، عن الحسين بن عثمان، عن أبي أيوب الخزاز، عن أبي حمزة مثله[3].

سلسلة السند هذه ضعيفة بسبب محمد بن خالد البرقي. أما بقيّة الرواة فكلهم ثقاة: من بينهم فُضالة بن أيوب الموثق توثيقاً خاصاً[4]، وهو من أصحاب الإجماع على قول[5]. وباقي الرواة، أي حسين بن عثمان الأحمسي الرواسي[6]، وإبراهيم، أبو أيوب الخراز[7]، ثقاة، ولقد بيّنّا سابقاً وثاقة ثابت بن دينار أبي حمزة الثمالي.

ولقد نقل المرحوم الكُليني مثل هذا المضمون كذلك، إلا أنّ سنده ليس صحيحاً:

---

(1) **رجال النجاشي**، مصدر سابق، ص298: «كان ثقة وجهاً»؛ **الفهرست**، مصدر سابق، ص323: «جليل القدر ثقة»؛ **الخلاصة**، مصدر سابق، ص123: «كان ثقة جليل القدر وجهاً».

(2) **رجال الكشي**، مصدر سابق، ص508 ـ **رجال الطوسي**، مصدر سابق، ص338.

(3) **المحاسن**، مصدر سابق، ج1، ص227، ح155.

(4) **رجال النجاشي**، ص311، **الخلاصة**، ص133، **رجال الطوسي**، ص342، (مصادر سابقة).

(5) **رجال الكشي**، مصدر سابق، ص556. أجمع أصحابنا على تصحيح ما يصح عن هؤلاء وتصديقهم و...وفضالة بن أيوب و....

(6) **رجال النجاشي**، ص53 و54، **رجال الكشي**، ص372، **الخلاصة**، ص51 و52 و56، (مصادر سابقة).

(7) **الفهرست**، ص19؛ **رجال الكشي**، ص366، **رجال النجاشي**، ص20، **الخلاصة**، ص5، (مصادر سابقة).

38ـ مُـحَمَّدُ بن يَحْيَى، عَنْ عَبْدِ الله بن مُحَمَّد، عَنْ عَلِيِّ بن الْحَكَم، عَنِ الْعَلَاءِ بن رَزِين، عَنْ مُحَمَّدِ بن مُسْلِم، عَنْ أبي حَمْزَةَ الثُّمَالِيِّ قَالَ: «قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ الله (ع): **«أُغْدُ عَالِماً أَوْ مُتَعَلِّماً أَوْ أَحِبَّ أَهْلَ الْعِلْمِ وَلَا تَكُنْ رَابِعاً فَتَهْلِكَ بِبُغْضِهِمْ»**[1].

أغلب الرواة في هذه السلسلة ثقاة. محمد بن يحيى العطار، إماميّ، صحيح المذهب وثقة[2]؛ علي بن الحكم الأنباري كذلك إمامي، صحيح المذهب وثقة[3]. وعلاء بن رزين القلاء موصوف بالوثاقة كذلك[4]. ومحمد بن مسلم الثقفي ثقة ومن أصحاب الإجماع[5]. وكذلك ثابت بن دينار أبو حمزة الثمالي ثقة[6]. ولكن لا يمكن توثيق عبد الله بن محمد بن عيسى الأشعري، ولقد اعتبره آية الله الخوئي ثقة من باب أنه من رواة كامل الزيارات[7]، ولكن هذا الملاك ليس موضع قبول[8]، وهذا الشخص ليس ثقة؛ وعليه لا يمكن تصحيح هذا السند.

---

(1) **الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص34، ح3.

(2) **رجال النّجاشي**، مصدر سابق، ص353؛ **الخلاصة**، مصدر سابق، ص157.

(3) **الفهرست**، مصدر سابق، ص264؛ **الخلاصة**، مصدر سابق، ص93.

(4) **رجال النجاشي**، ص298؛ **الفهرست**، ص323؛ **الخلاصة**، ص123. (مصادر سابقة).

(5) بُحِثَ في الرواية 33. **رجال البرقي**، مصدر سابق، ص17؛ **رجال الكشي**، مصدر سابق، ص162 و165.

(6) **الفهرست**، ص105؛ **رجال الكشي**، ص406؛ **الخلاصة**، ص29، (مصادر سابقة).

(7) **معجم رجال الحديث**، مصدر سابق، ج3، ص368، ح1888.

(8) جدير بالذكر أنّ آية الله الخوئي قد عَدَلَ، في أواخر عمره الشريف، عن الرأي القائل بوثاقة رواة كامل الزيارات.

ولقد نقِل هذا المضمون كذلك في مصادر أهل السنّة:

39ـ «**أُغدُ عالماً أو متعلماً أو مستمعاً أو محباً، ولا تكن الخامس فتهلكَ**»[1].

صحيح أنّ سند هذه الروايات معتبر، إلا أنها، على نحو مجموعتَي الروايات السابقتَينِ، لا تشير إلى نظريّة الرجحان، وإن كانت هذه الرواية لا تحتوي على قرائن متصلة تقيّد إطلاق العلم، ولكن تنطبق عليها الملاحظات التي وردت في خلاصة المجموعة السابقة.

## المجموعة الثانية: الروايات المبيّنة لقيمة العلم وطلب العلم:

قلنا إننا سنقوم بتقسيم الروايات التي تتحدث عن طلب العلم، التي يمكن الاستدلال بها على نظريّة الرجحان، إلى مجموعتينِ؛ إخبارية وإنشائية. ونقسّم الروايات الإخبارية إلى إخبار عن العلم، وإخبار عن العالِم. فرغنا من دراسة المجموعة الأولى، ووصلنا الآن إلى دراسة المجموعة الثانية. ولكن يجب في البداية أن نشير إلى ملاحظة مهمة، هي أنّ استفادة الحكم من التقارير الإخبارية يختلف عن التقارير الإنشائية، وخاصة إذا لم يكن «الإخبار في مقام الإنشاء».

ونشير هنا إلى روايتينِ صحيحتَي السند:

39ـ عَلِيٌّ بن إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابن أَبِي عُمَيْر، عَنْ عَبْدِ الله بن سِنَان، عَنْ أبي عَبْدِ الله (ع) قَالَ: «**قَالَ رَسُولُ الله (ص): إِنَّ الله عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: «تذاكر العلم بين عبادي مما تحيا عليه**

---

(1) **كنز العمال**، مصدر سابق، ج10، ص143، ح28730. وكذا انظر: **العلم والحكمة في الكتاب والسنة**، مصدر سابق، ح784 ـ 787.

**القلوب الميتة إذا هم انتهوا فيه إلى أمري»»[1].**

سند هذه الرواية صحيح، لأنّ علي بن إبراهيم بن هاشم[2]، ووالده[3]، وابن أبي عمير، وعبد الله بن سنان[4]، كلّهم ثقاة.

ويبدو من النظرة الأولى أنّ عبارة «تذاكر العلم» مطلقة، كأنّه يمكن استنتاج «استحباب مطلق طلب العلم» منها. ولكن؛ تنطبق الإجابات الأربعة التي قدمناها في روايات وجوب طلب العلم[5]، على هذه الرواية كذلك. وتدعم القرائن المتّصلة، في هذه الرواية، تلك الإجاباتِ كذلك. تعمّ فائدة العلم إذا ما أدّت المباحثات العلمية إلى ذكر الله ومعرفته «**إِذَا هُمُ انْتَهَوْا فِيهِ إِلَي أَمْرِي**»، ولا تتوفر هذه الميزة في كل العلوم. وما نستشفّه من الأدب الروائي[6] هو أنَّ العلوم والمعارف أمر من الوحي يتصل بذكر الله ومعرفته، وهو كنفس المسيح يحيي القلوب الميتة.

40- مُحَمَّدُ بن يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بن مُحَمَّدِ بن عِيسَى عَنْ أَحْمَدَ بن مُحَمَّدِ بن أبي نَصْر عَنْ حَمَّادِ بن عُثْمَانَ عَنْ أبي عَبْدِ الله (ع) قَالَ: «قَالَ رَسُولُ الله (ص): «**نِعْمَ وَزِيرُ الإيمَانِ الْعِلْمُ، وَنِعْمَ وَزِيرُ الْعِلْمِ الْحِلْمُ، وَنِعْمَ وَزِيرُ الْحِلْمِ الرِّفْقُ، وَنِعْمَ وَزِيرُ الرِّفْقِ الصَّبْرُ**»»[7].

---

(1) **الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص41، ح6.

(2) **رجال النجاشي**، مصدر سابق، ص260؛ **الخلاصة**، مصدر سابق، ص100.

(3) **رجال النجاشي** ص16؛ **الفهرست**، ص12؛ **الخلاصة**، ص5، (مصادر سابقة).

(4) **الفهرست**، ص291؛ **رجال الكشي**، ص410؛ **رجال النّجاشي**، ص214.

(5) ارجع إلى الصفحة ذات الصلة.

(6) «**العلم محيي النفس ومنير العقل ومميت الجهل**» (**غرر الحكم**، مصدر سابق، مصدر سابق، ح754)؛ «**العلم حياة وشفاء**» (المصدر نفسه، 752)؛ «**بالعلم تكون الحياة**» (المصدر نفسه، ح756).

(7) **الكافي**، مصدر سابق، ج1، باب النوادر...، ص48، ح3 .«**ثلاث من كنّ فيه كمُل**=

هذه الرواية صحيحة السند كذلك، لأنّ محمد بن يحيى العطار إماميٌّ صحيحُ المذهب وهو ثقة[1]؛ وكذا أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري[2]، وأحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي[3]، وحماد بن عثمان الناب[4] كلهم ثقاة.

يلاحظ أنّه مع الإطلاق الظاهري لكلمة «العلم»، ومضافاً إلى الإجابات الأربعة، فإنّ الحكم والموضوع والسياق الأخلاقي للرواية، وبالأخصّ مفهوم الإيمان، يتناسب أكثر مع العلوم الدينيّة والمفاهيم السماوية القيّمة. ومن الجليّ أنّ معارف الوحي كفيلة بتقوية وتثبيت الإيمان أكثر من العلوم التجريبية والبشرية. بناءً على هذا، فلا يمكن لهذه الرواية كذلك أن تكون دليلا على رجحان مطلق طلب العلم. وما مُجِّد بالطريقة الإخبارية هو العلم الديني، لا مطلق العلوم.

تم وصف العلم بصفات مختلفة في روايات عدّة أخرى، ليس لأي منها سند معتبَر. وسنشير إلى نزر يسير منها.

جاء في رواية مرفوعة عن أمير المؤمنين (ع) أنّ العلم هو مقياس قيمة المرء:

---

= **إيمانه: العقل، والحكم، والعلم»** (**غرر الحكم**، مصدر سابق، ح 1470)؛ **«نعم قرين الإيمان العلم»** (المصدر نفسه، ح 187)؛ **«الايمان والعلم أخوان توأمان ورفيقان لا يفترقان»** (المصدر نفسه، ح188)؛ **«أصل الإيمان العلم»** (**بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج66، ص80، باب30 وج90، ص57، باب 128). كلتا الروايتان مقطوعتان.

(1) **رجال النجاشي**، مصدر سابق، ص353؛ **الخلاصة** للحلّي ص157.

(2) **رجال الكشي** ص596؛ **رجال النجاشي** ص59؛ **الفهرست**، ص61؛ **الخلاصة**، ص14، (مصادر سابقة).

(3) **رجال النّجاشي**، ص75؛ **رجال الطوسي**، ص351؛ الطوسي، **فهرست**، ص51، (مصادر سابقة).

(4) **الخلاصة**، مصدر سابق، ص56؛ **رجال الكشي**، مصدر سابق، ص372.

**«...الناس أبناء ما يحسنون وقدر كل امرئ ما يحسن فتكلموا في العلم تبين أقداركم»**[1].

وقد وصفت رواياتٌ أخرى العلمَ بأنّه أصل كل خير[2]، وأفضل الجمال[3]، وأسمى شرف[4]، وأفضل حافظ[5]، وأنفع كنز[6]،

---

(1) **الكافي**، مصدر سابق، ج1، باب النوادر...، ص48، ح14. الْحُسَيْنُ بن الْحَسَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بن زَكَرِيَّا الْغَلَابِيِّ عَنِ ابن عَائِشَةَ الْبَصْرِيِّ رَفَعَهُ أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (ع) قَالَ فِي بَعْضِ خُطَبِهِ...

(2) **«العلم أصل كل خير» (غرر الحكم**، مصدر سابق، ح17)؛ **«رأس الفضائل العلم»** (المصدر نفسه، ح**16**)؛ **«غاية الفضائل العلم»** (المصدر نفسه، ح**15**). وفي رواية مقطوعة عن الإمام الصادق، قال (ع): **«العلم أصل كل حال سنى ومنتهى كل منزلة رفيعة». (مصباح الشريعة**، منسوب إلى الإمام الصادق (ع)، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، 1400هـ، ص13).

(3) **«العلم أفضل الجمالين» (غرر الحكم**، مصدر سابق، ح569)؛ **«العلم جمال لا يخفى ونسب لا يجفى»** (المصدر نفسه، ح55).

(4) **«العلم أفضل شرف»** (المصدر نفسه، ح48)؛ **«لا شرف كالعلم»**؛ **«أشرف الشرف العلم»** (المصدر نفسه، ح50)؛ **«كفى بالعلم رفعة»** (المصدر نفسه، ح47)؛ **«حسب المرء علمه وجماله عقله»** (المصدر نفسه، ح31).

(5) **«العلم حرز»** (المصدر نفسه، ح 792)؛ **«العلم ينجي من الارتباك في الحيرة»** (المصدر نفسه، ح795). وفي حديث مرفوع عن الإمام الصادق (ع) أنه قال لمفضل: **«يَا مُفَضَّلُ لَا يُفْلِحُ مَنْ لَا يَعْقِلُ وَلَا يَعْقِلُ مَنْ لَا يَعْلَمُ وَسَوْفَ يَنْجُبُ مَنْ يَفْهَمُ وَيَظْفَرُ مَنْ يَحْلُمُ وَالْعِلْمُ جُنَّةٌ وَالصِّدْقُ عِزٌّ وَالْجَهْلُ ذُلٌّ وَالْفَهْمُ مَجْدٌ وَ....»**، (**الكافي**، مصدر سابق، ج1، كتاب العقل والجهل...، ص10، ح29؛ وكذا **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج75، ص269، باب 23).

(6) **«العلم أعظم كنز» (غرر الحكم**، مصدر سابق، ح 68)؛ **«العلم كنز عظيم لا يفنى»** (المصدر نفسه، ح 63)؛ **«لا كنز أنفع من العلم»** (المصدر نفسه، ح 64)؛ **«لا زخر كالعلم»** (المصدر نفسه، ح 61)؛ وَرَوَى عَمْرُو بن شِمْر عَنْ جَابِرِ بن يَزِيدَ الْجُعْفِيِّ عَنْ أبي جَعْفَر مُحَمَّدِ بن عَلِيّ الْبَاقِرِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ (ع) أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (ع) قَالَ فِي خُطْبَة خَطَبَهَا بَعْدَ مَوْتِ النَّبِيِّ (ص): **«أَيُّهَا النَّاسُ**=

وأفضل ميراث[1]، وأفضل صاحب[2]. وترى الروايات العلم في بُعد الهداية أنه أفضل الهداية[3]،

---

= **إِنَّهُ لَا شَرَفَ أَعْلَى مِنَ الإِسْلَامِ وَلَا كَرَمَ أَعَزُّ مِنَ التَّقْوَى وَلَا مَعْقِلَ أَحْرَزُ مِنَ الْوَرَعِ وَلَا شَفِيعَ أَنْجَحُ مِنَ التَّوْبَةِ وَلَا كَنْزَ أَنْفَعُ مِنَ الْعِلْمِ وَلَا عِزَّ أَرْفَعُ مِنَ الْحِلْمِ وَلَا حَسَبَ أَبْلَغُ مِنَ الأَدَبِ وَلَا نَصَبَ أَوْضَعُ مِنَ الْغَضَبِ وَلَا جَمَالَ أَزْيَنُ مِنَ الْعَقْلِ و...»**، (**من لا يحضره الفقيه**، مصدر سابق، ج4، ص407، ح5880. وقد بيّنا في السابق ضعف عمرو بن شمر الجعفي).

(1) عَلِيُّ بن إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَارُونَ بن مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بن صَدَقَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ الله (ع) يَقُولُ لأَصْحَابِهِ يَوْماً: «**لا تَطْعُنُوا فِي عُيُوبِ...**»، قَالَ وَقَالَ أَبُو عَبْدِ الله (ع) «**إِنَّ خَيْرَ مَا وَرَّثَ الآبَاءُ لأَبْنَائِهِمُ الأدبُ لَا الْمَالُ فَإِنَّ الْمَالَ يَذْهَبُ وَالأَدَبَ يَبْقَى**»، قَالَ مَسْعَدَةُ يَعْنِي بِالأَدَبِ الْعِلْمَ (**الكافي**، مصدر سابق، ج8، ص150، ح132). هارون بن مسلم بن سعدان ثقة، (**رجال النّجاشي**، مصدر سابق، ص438): ثقة وجه وكان له مذهب في الجبر والتشبيه؛ (**الخلاصة**، ص180: ثقة وجه...) ولكن في ما يخص مسعدة بن صدقة فلقد تأملوا في كونه إمامياً أو عامياً **رجال الطوسي**، مصدر سابق، ص146؛ **رجال الكشي**، مصدر سابق، ص390: فأما مسعدة بن صدقة بتري. ولقد خلص آية الله الخوئي إلى وثاقته بعد أن بحث وجهات النظر المختلفة (**معجم رجال الحديث**، مصدر سابق، ج18، ص139، ش12276). وخلاصة الكلام أنّ سند هذه الروايات معتبر. ولقد طرحت روايات أخرى هذا المضمون كذلك: «**العلم وراثة كريمة**» (**نهج البلاغة**، مصدر سابق، الحكمة رقم 5). «**العلم وراثة كريمة ونعمة عميمة**» (**غرر الحكم**، مصدر سابق، ح29)؛ «**عليك بالعلم فإنه وراثة كريمة**» (المصدر نفسه، ح30).

(2) «**العلم أفضل الأنيسين**» (**غرر الحكم**، مصدر سابق، ح21)؛ «**من خلا بالعلم لا توحشه خلوة**» (المصدر نفسه، ح22).

(3) «**العلم أفضل هداية**» (المصدر نفسه، ح 769)؛ «**العلم أشرف هداية**» (المصدر نفسه، ح 770)؛ «**العلم خير دليل**» (المصدر نفسه، ح 768)؛ «**العلم نعم دليل**» (المصدر نفسه، ح 768)؛ «**لا دليل أنجح من العلم**» (المصدر نفسه، ح 39)؛ «**العلم يهدي إلى الحق**» (المصدر نفسه، ح 78). وعَنْ أبي عَبْدِ الله الأَشْعَرِيِّ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا، رَفَعَهُ عَنْ هِشَامِ بن الْحَكَمِ، قَالَ: قَالَ لِي أبو الحسن مُوسَى بن=

والمَنجي[1]، وسبب الفلاح في الدنيا والآخرة[2]. ولقد تحدثت الروايات كذلك عن آثار مختلفة للعلم من مثل: الخشية[3]، والعمل[4]، والعبادة[5]، والإخلاص[6]،

---

= جَعْفَر (ع): «يَا هِشَامُ إِنَّ الله بَشَّرَ أَهْلَ الْعَقْلِ وَالْفَهْمِ فِي كِتَابِهِ... يَا هِشَامُ إِنَّ لُقْمَانَ قَالَ لِابْنِهِ تَوَاضَعْ لِلْحَقِّ تَكُنْ أَعْقَلَ النَّاسِ... يَا بُنَيَّ إِنَّ الدُّنْيَا بَحْرٌ عَمِيقٌ قَدْ غَرِقَ فِيهَا عَالَمٌ كَثِيرٌ فَلْتَكُنْ سَفِينَتُكَ فِيهَا تَقْوَى الله وحَشْوُهَا الإيمَانَ وشِرَاعُهَا التَّوَكُّلَ وَقَيِّمُهَا الْعَقْلَ وَدَلِيلُهَا الْعِلْمَ وَسُكَّانُهَا الصَّبْرَ...»، (**وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج15، ص206، باب 8؛ وجوب طاعة العقل و...، ح 20291). سند هذه الرواية مرفوع.

(1) «**العلم ينجيك من الارتباك في الحيرة**» (**غرر الحكم**، مصدر سابق، ح 795)؛ «**العلم ينجيك والجهل برديك**» (المصدر نفسه، ح 27)؛ «**كن عالماً عاملاً به ينجيك الله سبحانه**» (المصدر نفسه، ح950).

(2) قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع): «**طَلَبْتُ الْقَدْرَ وَالْمَنْزِلَةَ فَمَا وَجَدْتُ إِلَّا بِالْعِلْمِ تَعَلَّمُوا يَعْظُمْ قَدْرُكُمْ فِي الدَّارَيْنِ وَطَلَبْتُ الْكَرَامَةَ فَمَا وَجَدْتُ إِلَّا بِالتَّقْوَى اتَّقُوا لِتَكْرُمُوا وَ...**»!. (**بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج66، ص399، باب 38، جوامع المكارم وآفاتها...، ح 91) .«**أَوْحَى الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِلَى دَاوُدَ (ع) أَنَّ أَهْوَنَ مَا أَنَا صَانِعٌ بِعَالِمٍ غَيْرِ عَامِلٍ بِعِلْمِهِ أَشَدُّ مِنْ سَبْعِينَ عُقُوبَةً أَنْ أُخْرِجَ مِنْ قَلْبِهِ حَلَاوَةَ ذِكْرِي وَلَيْسَ إِلَى الله عَزَّ وَجَلَّ طَرِيقٌ يَسْلُكُ [يُسْلَكُ] إِلَّا بِعِلْمٍ وَالْعِلْمُ زَيْنُ الْمَرْءِ فِي الدُّنْيَا وَسَائِقُهُ إِلَى الْجَنَّةِ وَبِهِ يَصِلُ إِلَى رِضْوَانِ الله تَعَالَى وَ...**»، (المصدر نفسه، ج2، ص32، باب 9؛ استعمال العلم والإخلاص في...، ح25).

(3) «**غاية العلم الخوف من الله سبحانه**» (**غرر الحكم**، مصدر سابق، ح790)؛ «**اذا زاد علم الرجل زاد أدبه وتضاعف خشيته لربه**» (المصدر نفسه، ح791)؛ «**كل عالم خائف**» (المصدر نفسه، ح79).

(4) العمل: «**ثمر العلم العمل**» (المصدر نفسه، ح159)؛ «**ثمر العلم العمل للحياة**» (المصدر نفسه، ح160)؛ «**أنفع العلم ما عمل به**» (المصدر نفسه، ح149)؛ «**أحسن العلم ما كان مع العلم**» (المصدر نفسه، ح 150)؛ «**تمام العلم استعماله**» (المصدر نفسه، ح156).

(5) «**ثمرة العلم العبادة**» (المصدر نفسه، ح798).

(6) «**ثمرة العلم إخلاص العمل**» (المصدر نفسه، ح799).

والتواضع[1]، والحِلم[2]...

صحيح أنّ الرواية السابقة ضعيفة السند، ولكنها من الناحية الدلالية لا تدل على مطلق العلم كذلك. فلا يؤدي تحصيل العلوم كلها إلى الخشية والعبادة والتواضع... ولا يمكن اعتبار العلوم جميعها أنها أفضلُ الهداية والسببُ في الفلاح الدنيوي والأخروي[3].

ومضافاً إلى الروايات التي تحدثت عن قيمة العلم ومكانته وآثاره؛ فقد تطرّق عدد من الروايات الإخبارية إلى وصف منهجية التعلم. اعتبرت بعض الروايات أنّ تحصيل العلم أفضل من كسب المال، وذهبت بعض الروايات إلى أنّ العلم أفضل من العبادة، وذكرت روايات أخرى الفوائد المعنوية لطلب العلم. وسنشير هنا باختصار إلى هذه المجموعات الثلاث:

## تفضيل تحصيل العِلم على كسب المال:

41ـ أَحْمَدُ بن مُحَمَّدِ بن خَالِد الْبَرْقِيُّ فِي **الْمَحَاسِنِ**، عَنْ أَبِيهِ عَنْ يُونُسَ بن عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ عَمْرِو بن شِمْر، عَنْ جَابِر، عَنْ أبي جَعْفَر (ع) قَالَ: **«سَارِعُوا فِي طَلَبِ الْعِلْمِ فَوَالَّذِي نَفْسِي**

(1) **«التواضع ثمر العلم»** (المصدر نفسه، 5129).

(2) **«الحلم ثمرة العلم»** (المصدر نفسه، ح6418)

(3) قد يقال إنّ ادعاء أنّ هذه المواصفات خاصة بالمعارف الدينيّة غير مقبول من باب أنّ بعض هذه المواصفات يوجد في العلوم الإنسانيّة كذلك مثل: ملاك قيمة الإنسان، أساس كل خير، أفضل الجمال، أشرف شرف، أفضل حافظ، أنفع كنز، أفضل ميراث وأفضل صاحب.

وإن كان استدراك الرأي هذا لا يحدث أي تغيير في نتيجة البحث، وحتى لو افترضنا أنّ هذه المجموعة من الروايات تشير إلى مطلق العلم، فليس لأي منها سند صحيح.

**بِيَدِهِ لَحَدِيثٌ وَاحِدٌ تَأْخُذُهُ عَنْ صَادِقٍ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا حَمَلَتْ مِنْ ذَهَبٍ وَفِضَّةٍ...»**[1].

هذه الرواية غير معتبَرة لوجود عمر ابن شمر[2]، في سندها.

وفي رواية مرسلة جاء ذكرها في الحديث 30 عن أمير المؤمنين (ع) أنّه قال:

«**أَيُّهَا النَّاسُ اعْلَمُوا أَنَّ كَمَالَ الدِّينِ طَلَبُ الْعِلْمِ وَالْعَمَلُ بِهِ، أَلَا وَإِنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ أَوْجَبُ عَلَيْكُمْ مِنْ طَلَبِ الْمَالِ؛ إِنَّ الْمَالَ مَقْسُومٌ مَضْمُونٌ لَكُمْ قَدْ قَسَمَهُ عَادِلٌ بَيْنَكُمْ وَضَمِنَهُ، وَسَيَفِي لَكُمْ. وَالْعِلْمُ مَخْزُونٌ عِنْدَ أَهْلِهِ وَقَدْ أُمِرْتُمْ بِطَلَبِهِ مِنْ أَهْلِهِ فَاطْلُبُوهُ**»[3].

تدل عبارة «**كَمَالَ الدِّينِ طَلَبُ الْعِلْمِ**»، ومفردة «حديث» بوضوح على أنّ المقصود ليس مطلق العلم (بغضّ النظر عن القرائن الخارجيّة الصارفة)، ولا يمكن اعتبارها دليلاً على نظريّة الرجحان.

## تفضيل طلب العلم على العبادة:

42ـ مُحَمَّدُ بن عَلِيِّ بن الْحُسَيْنِ فِي **الْخِصَالِ**، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَلِيِّ بن إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَبْدِ الله بن مَيْمُون، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّد، عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِيّ (ع) قَالَ: «قَالَ رَسُولُ الله (ص): «**فَضْلُ الْعِلْمِ أَحَبُّ إِلَى الله مِنْ فَضْلِ الْعِبَادَةِ وَأَفْضَلُ دِينِكُمُ الْوَرَعُ**»[4].

---

(1) **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج27، ص98، باب 8؛ وجوب العمل بأحاديث...، ح 33133.

(2) **رجال النجاشي**، مصدر سابق، ص 129 و287؛ **الخلاصة**، مصدر سابق، ص242.

(3) **الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص3، باب فرض العلم ووجوب طلبه و...، ح4.

(4) **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج31، ص20، 583، باب وجوب العفة والورع عن...، ح25823.

سلسة السند هذه صحيحة؛ لأنّ محمد بن علي بن الحسين بن بابويه (الشيخ الصدوق)[1]، ووالدُه[2]، كِلاهما ثقة. ولقد بحثنا سابقاً في وثاقة علي بن إبراهيم ووالده. عبد الله بن ميمون القداح ثقه كذلك[3].

تشبيه طلب العلم بصيام النهار وقيام الليل[4]، وتفضيل العلم على العبادة، هما قرينتان على أنّه لا يمكن لكل العلوم أن تكون أفضل من العبادة (وهي العبادة التي وُصفت بأنها الهدف من الخلق[5]؛ فلا تليق هذه المكانة إلا بالعلم المقرون بعبادة الله تعالى وإطاعته.

## فوائد طلب العلم:

أشرنا سابقاً إلى مجموعة من الروايات تحدثت عن آثار العلم.

---

(1) **رجال الطوسي**، ص439؛ **رجال النّجاشي**، ص390؛ **الخلاصة**، ص 147، (مصادر سابقة).

(2) **رجال الطوسي**، ص432.

(3) **رجال النّجاشي**، مصدر سابق، ص214؛ **الخلاصة**، مصدر سابق، ص108.

(4) وقوله (ص) «**من طلب العلم فهو كالصائم نهاره القائم ليله، وإن باباً من العلم يتعلمه الرجل خير له من أن يكون أبو قبيس ذهباً فأنفقه في سبيل الله**». نقل المرحوم الشهيد الثاني هذه الرواية مقطوعة (**منية المريد**، مصدر سابق، ص100). ونرى مثل هذا المضمون في مجامع أهل السنة كذلك: «**طلب العلم أفضل عند الله من الصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد في سبيل الله**» (**كنز العمال**، مصدر سابق، ج10، ص131، ح28655)؛ «**طلب العلم ساعة خيرٌ من قيام ليلة وطلب العلم يوماً خيرٌ من صيام ثلاثة أشهر**» (المصدر نفسه، ح28656)؛ «**العلم أفضل من العبادة وملاك الدين الورع**» (المصدر نفسه، ح28657)

(5) ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (سورة الذاريات: الآية 56).

وتوجد روايات تحدثت عن فوائد منهجية طلب العلم والإقدام على التعلم؛ ولا مانع من استنتاج حكم فقهي من الجمل الخبرية التي تتحدث عن الآثار الأخروية والمعنوية، والاستفادة من مجموع هذه الروايات أمر صحيح؛ ولكن يجب العمل في المرحلة اللّاحقة على الإجابة عن السؤال التالي: ما موضوع الرواية؟ هل إنّ المقصود هو مطلق طلب العلم؟

43- عَلِيٌّ بن إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْقَاسِمِ بن مُحَمَّد عَنْ سُلَيْمَانَ بن دَاوُدَ الْمِنْقَرِيِّ عَنْ حَفْصِ بن غِيَاث قَالَ: «قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ الله (ع): **«مَنْ تعلّم الْعِلْمَ وَعَمِلَ بِهِ وَعَلَّمَ لله، دُعِيَ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ عَظِيماً، فَقِيلَ تعلّمَ لله وَعَمِلَ لله وَعَلَّمَ لله»**[1].

ثمّة اختلاف في توثيق سليمان بن داود المنقري. فقد اعتبره ابن الغضائري ضعيفاً[2]، في حين وثقه النجاشي[3]. وبالطبع فإنّ اعتبار رجال ابن الغضائري ليس كاعتبار رجال النجاشي، وقد دافع آية الله الخوئي عن رأي النجاشي واعتبر سليمان ثقة[4].

أمّا قاسم بن محمد فليس ثقة[5]، ولهذا لا يعدّ سندُ الحديث مَوضعُ البحث معتبراً.

---

(1) **الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص35، ح6.

(2) **رجال ابن الغضائري**، مصدر سابق، ج3، ص165.

(3) **رجال النّجاشي**، مصدر سابق، ص185.

(4) ثم لا ينبغي الإشكال في وثاقة الرجل فإن النجاشي وعلي بن إبراهيم قد وثقاه، فلا يعتمد على ما نقله العلّامة عن ابن الغضائري، وذلك لما نقلناه عن **معجم رجال الحديث**، مصدر سابق، ج8، ص258 و259.

(5) **رجال ابن الغضائري**، ج5، ص50؛ **رجال النّجاشي**، ص315؛ **الخلاصة**، ص248، (مصادر سابقة).

ويلاحظ في البحث الدلالي أنّ هذه الرواية قد أكدّت شرط «علم لله»، وتحدثت عن النية لله، وهي ليست في مقام بيان مطلق العلوم أو بعض العلوم، لنتمسك بإطلاقها.

يوجد في روايات أخرى تعابير مختلفة حول فوائد طلب العلم. ولا يتناسب أي منها مع مطلق العلوم. تعابير مِن قبِيل: «محبّة الله»، و«إكرام الملائكة»، و«استغفار كل شيء»، و«ضمانة الرزق»، و«غفران الذنوب» و«تيسير طريق الجنّة»[1].

والخلاصة أنه لا تدل أي رواية من روايات المجموعة الثانية على نظريّة الرجحان؛ وهي تتضمّن قرائنَ داخليّةً متصلة لا تؤيد نظريّة الرجحان بأي شكل من الأشكال. وتنطبق الإجابات الأربعة التي أوردناها في روايات وجوب طلب العِلم على هذه المجموعة من الروايات كذلك.

## المجموعة الثالثة: الروايات المبيّنة لمنزلة العلماء:

ذكَرت الروايات مكانة رفيعة للعالِم، ووصفته بصفات عدّة. ولكن هل يشمل هذا التقييم كل العلماء، مهما كان فرع العلوم الذي ينتمون إليه؟ وهل يشجّع على مطلق العلم ومطلق طلب العلم؟ هل يمكن لهذه المجموعة من الروايات أن تكون دليلاً على نظريّة الرجحان؟

سنتناول عدداً من الروايات على أساس التقسيم الموضوعي لتسهيل البحث[2].

جاء في رواية صحيحة السند أن «**العالِم أفضل من سبعين عابد**».

44ـ عَلِيُّ بن إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابن أَبِي عُمَيْر وَمُحَمَّدُ بن

---

(1) لملاحظة روايات هذه العناوين انظر: **ميزان الحكمة**، تحت عنوان: العلم والحكمة، القسم الخامس، الفصل الثاني.

(2) بالاستعانة بـ: المصدر نفسه.

يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بن مُحَمَّد، عَنِ ابن أَبِي عُمَيْر، عَنْ سَيْفِ عَمِيرَةَ، عَنْ أبي حَمْزَةَ، عَنْ أبي جَعْفَر (ع) قَالَ: «**عَالِمٌ يُنْتَفَعُ بِعِلْمِهِ أَفْضَلُ مِنْ سَبْعِينَ أَلْفَ عَابِد**»[1].

تُنقل هذه الرواية بسندَين كلاهما صحيح؛ فالنقل الأول لهذا السند فيه علي بن إبراهيم، ووالدُه، وابن أبي عمير، وثابت بن دينار أبو حمزة الثمالي، وكلُّهم ثقاة. وإنَّ سيف بن عمير كذلك إمامي وثقة[2]. وجاء في النقل الثاني، محمد بن يحيى العطار، وأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، وابن أبي عمير، وأبو حمزة، وسيف بن عميرة؛ وكلّهم ثقاة.

وقد ورد هذا المضمون في روايات أخرى، بسند ضعيف، عن طريق الشيعة[3] والسنّة[4].

---

(1) **الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص33، ح8.

(2) **رجال النّجاشي**، مصدر سابق، ص189؛ الطوسي، **الفهرست**، مصدر سابق، ص224.

(3) على سبيل المثال هذه رواية مرفوعة: عَليُّ بن مُحَمَّدِ بن عَبْدِ الله، عَنْ أَحْمَدَ بن مُحَمَّد، عَنْ مُحَمَّدِ بن خَالِد، عَنْ سُلَيْمَانَ بن جَعْفَر الْجَعْفَرِيِّ، عَمَّنْ ذَكَرَهُ، عَنْ أبي عَبْد الله (ع) قَالَ: «**كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) يَقُولُ إِنَّ مِنْ حَقِّ الْعَالِمِ أَنْ لَا تُكْثِرَ عَلَيْهِ السُّؤَالَ وَ...لَا تَضْجَرْ بِطُولِ صُحْبَتِهِ فَإِنَّمَا مَثَلُ الْعَالِمِ مَثَلُ النَّخْلَةِ تَنْتَظِرُهَا حَتَّى يَسْقُطَ عَلَيْكَ مِنْهَا شَيْءٌ وَالْعَالِمُ أَعْظَمُ أَجْراً مِنَ الصَّائِمِ الْقَائِمِ الْغَازِي فِي سَبِيلِ الله**» (**الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص83: بَابُ حَقِّ الْعَالِم، ح1)؛ ونقل كذلك عن رسول الله (ص): «**مَنْ سَلَكَ طَرِيقاً يَطْلُبُ فِيهِ عِلْماً سَلَكَ الله بِهِ طَرِيقاً إِلَى الْجَنَّةِ وَ...وفَضْلُ الْعَالِمِ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِ الْقَمَرِ عَلَى سَائِرِ النُّجُوم لَيْلَةَ الْبَدْرِ وإِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الأنْبِيَاءِ إِنَّ الانْبِيَاءَ لَمْ يُوَرِّثُوا دِينَاراً ولَا دِرْهَماً ولَكِنْ وَرَّثُوا الْعِلْمَ فَمَنْ أَخَذَ مِنْهُ أَخَذَ بِحَظٍّ وَافِر**» (**بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج1، ص164، ح2).

(4) الإمام علي (ع): «**نوم على علم خير من اجتهاد على جهل**» (**كنز العمال**، مصدر=

يجب أن نتعرّض لأمرين مهمّين في دراستنا التحليلية لهذه الروايات: أولاً: ما هو مقام العلماء ومكانتهم في النظام الديني؟ ثانياً: من هو العالِم المقصود؟

تقول الروايات إنّ العلماء هم ورثة الأنبياء.

45ـ مَحَمَّدُ بن يَحْيى، عَنْ أَحْمَدَ بن مُحَمَّدِ بن عِيسَى، عَنْ مُحَمَّدِ بن خَالِد، عَنْ أبي الْبَخْتَرِيِّ، عَنْ أبي عَبْدِ الله (ع) قَالَ: «**إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الأنْبِيَاءِ وَذَاكَ أَنَّ الأنْبِيَاءَ لَمْ يُورِثُوا دِرْهَماً وَلَا دِينَاراً وَإِنَّمَا أَوْرَثُوا أَحَادِيثَ مِنْ أَحَادِيثِهِمْ، فَمَنْ أَخَذَ بِشَيْءٍ مِنْهَا فَقَدْ أَخَذَ حَظّاً وَافِراً، فَانْظُرُوا عِلْمَكُمْ هَذَا عَمَّنْ تَأْخُذُونَهُ، فَإِنَّ فِينَا أَهْلَ الْبَيْتِ فِي كُلِّ خَلَف عُدُولاً يَنْفُونَ عَنْهُ تَحْرِيفَ الْغَالِينَ وَانْتِحَالَ الْمُبْطِلِينَ وَتَأْوِيلَ الْجَاهِلِينَ**»[1].

ذكرنا سابقاً توثيق محمد بن يحيى العطار وأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري. أما محمد بن خالد البرقي؛ فقد قلنا إنّه ضعيف، وكذلك وهب بن وهب القرشي المكنّى بـ«أبي البختري»، عاميّ وضعيف[2]. لذا فإنّ سند هذه الرواية ليس معتبَراً.

وورد هذا المضمون في روايات أخرى[3]؛ وكذلك في المجامع

---

= سابق، ج10، ص261، ح29386)؛ رسول الله (ص): «**ركعة من عالم بالله خيرٌ من ألف ركعة من متجاهل بالله**» (المصدر نفسه، ص154، ح28786)؛ «**ركعتان من عالم أفضل من سبعين ركعة من غير عالم**» (المصدر نفسه، ح28787)؛ وانظر: المصدر نفسه، ح 28795 ـ 28799.

(1) **الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص32، ح2.

(2) **رجال النّجاشي**، ص430؛ **الفهرست**، ص488؛ **الخلاصة** ص262، (مصادر سابقة).

(3) مُحَمَّدُ بن الْحَسَنِ وعَلِيُّ بن مُحَمَّد، عَنْ سَهْل بِن زِيَاد ومُحَمَّدُ بن يَحْيَي، عَنْ=

الروائية لأهل السنّة(1).

---

= أَحْمَدَ بن مُحَمَّد، جميعاً، عنْ جَعْفَرِ بن مُحَمَّد الأشْعرِيِّ، عَنْ عَبْدِ الله مَيْمُون الْقَدَّاحِ وَعَلِيُّ بن إبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ حَمَّادِ بن عِيسَى، عَنِ الْقَدَّاحِ عَنْ أبي عَبْدِ الله (ع) قَالَ: «**قَالَ رَسُولُ الله (ص) مَنْ سَلَكَ طَرِيقاً يَطْلُبُ فِيه عِلْماً سَلَكَ الله بِهِ طَرِيقاً إِلَي الْجَنَّةِ. وَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَضَعُ أَجْنِحَتَهَا لِطَالِبِ الْعِلْمِ رِضاً بِهِ. وَإِنَّهُ لَيَسْتَغْفِرُ لِطَالِبِ الْعِلْمِ مَنْ فِي السَّمَاءِ وَمَنْ فِي الأَرْضِ حَتَّى الْحُوتُ فِي الْبَحْرِ. وَفَضْلُ الْعَالِمِ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِ الْقَمَرِ عَلَي سَائِرِ النُّجُومِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ. وَإِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الأَنْبِيَاءِ إِنَّ الأَنْبِيَاءَ لَمْ يُوَرِّثُوا دِينَاراً وَلَا دِرْهَماً وَلَكِنْ وَرَّثُوا الْعِلْمَ، فَمَنْ أَخَذَ مِنْهُ أَخَذَ بِحَظٍّ وَافِرٍ**». (**الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص35، ح1).

هذه الرواية فيها تحويل، وقد نقلت بثلاث طرق مختلفة:

1 ـ محمد بن حسن (الطائي الرازي)، عن سهل بن زياد (الآدمي)، عن جعفر بن محمد الأشعري، عن عبد الله بن ميمون القداح، عن أبي عبد الله (ع)؛

2 ـ علي بن محمد (علان الكليني)، عن سهل بن زياد (الآدمي)، عن جعفر بن محمد الأشعري، عن عبد الله بن ميمون القداح، عن أبي عبد الله (ع)؛

3 ـ محمد بن يحيى (العطار)، عن أحمد بن محمد (عيسى الأشعري)، عن جعفر بن محمد الأشعري، عن عبد الله بن ميمون القداح، عن أبي عبد الله (ع).

جاء «جعفر بن محمد الأشعري» في الطرق الثلاثة ويعتقد مؤلّف **معجم الرجال** أنه هو نفسه «جعفر بن محمد القمي»، إلا أنه لم يصفه. يمكن أن نفهم من استدلال آية الله الخوئي في ردّه لكلام المرحوم الوحيد البهبهاني، أنّه لا يعد «جعفر» ثقة (**معجم رجال الحديث**، ج4، ص99 ـ 101، ش2237) لذا، لا يمكن الاعتماد على أي من هذه الطرق الثلاثة.

على الرغم من وجود محمد بن حسن في طريق السند الأول، والذي يعتبره آية الله الخوئي مشترك، إلا أنه لم ينقل وصفاً للآخرين عنه (المصدر نفسه، ج15، ص192، الرقم 10445) وسهل بن زياد الآدمي، في السند الثاني، ضعيف. (**الفهرست**، ص228. **رجال الكشي**، ص566؛ **رجال ابن الغضائري**، ج3، ص3؛ **رجال النّجاشي**، ص185؛ **رجال الطوسي**، ص 387، (مصادر سابقة)).

(1) رسول الله (ص): «**أكرموا العلماء فإنّهم ورثة الأنبياء فمن أكرمهم فقد أكرم الله ورسوله**» .(**كنز العمال**، مصدر سابق، ج10، ص150، ح28764، و28765).

يتضح من الجهة الدلالية أنّه لا يمكن لأي علم كان أن تنطبق عليه صفات مِن قبِيل: «ميراث الأنبياء»، و«طريق إلى الجنّة»، و«مرضيّ الملائكة وموضع استغفارهم». لا يمكن لكل عِلم أن يحمل وظيفة هداية الأنبياء على عاتقه. تشير كل القرائن الداخليّة في هذه الروايات إلى أنه لا يمكن أن يحمل كل علم هذه الصفات.

لم تكتفِ الروايات بوصف العلماء بأنهم ورثة الأنبياء، بل قالت إنهم أقرب الناس إلى الأنبياء، وحتّى وصفتهم بأنهم أمناء الله[1]. بناءً على هذه الرؤية؛ فقد اعتبر مقام العالِـم أفضل من سبعينَ عابد. وبناءً عليه كذلك عُـدَّ موت العالم مصيبة وشرخاً في الإسلام[2]، وأنّ حِبر أقلامهم أثقل في الميزان، عند الله، من دم الشهداء[3]،

---

(1) جاء في تحف العقول رواية مرفوعة عن الإمام علي (ع): مِنْ كَلَام الْحُسَيْنِ بن عَلِيّ (ع) فِي الأمْرِ بِالْمعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ، وَيُرْوَى عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع): «....**وَأَنْتُمْ أَعْظَمُ النَّاسِ مُصِيبَةً لِمَا غُلِبْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ مَنَازِلِ الْعُلَمَاءِ لَوْ كُنْتُمْ تَشعُرونَ؛ ذَلِكَ بِأَنَّ مَجَارِيَ الأمُورِ وَالأحْكَام عَلَى أَيْدِي الْعُلَمَاءِ بِالله، الأمَنَاءِ عَلَى حَلَالِهِ وَحَرَامِهِ، فَأَنْتُمُ الْمَسْلُوبُونَ تِلْكَ الْمَنْزِلَةَ، وَمَا سُلِبْتُمْ ذَلِكَ إِلَّا بِتَفَرُّقِكُمْ عَنِ الْحَقِّ، وَاخْتِلَافِكُمْ فِي السُّنَّةِ بَعْدَ الْبَيِّنَةِ الْوَاضِحَةِ، وَلَوْ صَبَرْتُمْ عَلَي الأذى، وَتَحَمَّلْتُمُ الْمَئُونَةَ فِي ذَاتِ الله؛ كَانَتْ أُمُورُ الله عَلَيْكُمْ تَرِدُ، وَعَنْكُمْ تَصْدُرُ، وَإِلَيْكُمْ تُرْجَعُ**... (**مستدرك الوسائل**، مصدر سابق، ، ج17، ص315، باب 11؛ وجوب الرجوع في القضاء و...، ح21454). ونقل أهل السنة رواية بهذا المضمون: رسول الله (ص): «**العلماء أمناء الله على خلقه**» (**كنز العمال**، مصدر سابق، ج10، ص134، ح28675)؛ رسول الله (ص): «**العالم أمين الله في الأرض**» (المصدر نفسه، ح 28671).

(2) رسول الله (ص): «**موت العالم ثُلمة في الإسلام لا يسدّها اختلاف الليل والنهار**» (المصدر نفسه، ج10، ص149، ح28760)؛ رسول الله (ص): «... **موت العالم مصيبة لا تُجبر وثُلمة لا تُسدُّ**...» (المصدر نفسه، ص166، ح28858. وكذا انظر: **ميزان الحكمة**، مصدر سابق، الرقم 1429 ـ 1432).

(3) نقل هذا التعبير عن طريق العامّة والخاصة، مع أننا لم نجد له سنداً صحيحاً=

وهم يَطؤون بأقدامهم أجنحة الملائكة[1]، والنظر إلى وجوههم عبادة[2]؛ وهم النجوم المنيرة في ظلمة الليل[3]، ومصباح الهداية للمسافرين[4]. ولهذا فإنّ وجود عالِم في المجتمع هو

---

= ومعتبراً، وسنشير إلى عدد من الأحاديث النبوية: «**إذا كان يوم القيامة وُزن مداد العلماء بدماء الشهداء فيرجح مداد العلماء على دماء الشهداء**». (**من لا يحضره الفقيه**، مصدر سابق، ج4، ص398، ح5853)؛ «**يوُزن يوم القيامة مداد العلماء ودم الشهداء**». (**كنز العمال**، مصدر سابق، ج10، ص173، ح28901)؛ «**يوُزن يوم القيامة مداد العلماء ودم الشهداء ويرجِحُ مدادُ العلماء على دم الشهداء**». (المصدر نفسه، ح28902).

(1) [الشيخ الطوسي، **الأمالي**، مصدر سابق] الْمُكَتِّبُ، عَنْ عَلِيّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ الْقَدَّاحِ، عَنِ الصَّادِقِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ آبَائِهِ (ع) قَالَ: «**قَالَ رَسولُ الله (ص) مَنْ سَلَكَ طَرِيقاً يَطْلُبُ فِيهِ عِلْماً سَلَكَ الله بِهِ طَرِيقاً إِلَي الْجَنَّةِ وَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَضَعُ أَجْنِحَتَهَا لِطَالِبِ الْعِلْمِ رِضًا بِهِ وَ**...»، قد مرّ توضيح هذه الرواية الشريفة. وقد ورد هذا المضمون في كتب أهل السنة: «**إن الملائكة تبسط أجنحتها لطالب العلم**» (المصدر نفسه، ح10، ص146، ح28744 وبهذا المضمون نفسه الروايات: 28، 748، 28745 و28746)

(2) رُوِي عن رسول الله (ص): «**النظر إلى وجه العالم عبادة**» (**من لا يحضره الفقيه**، مصدر سابق، ج2، ص205، ح2144)

(3) [الشيخ الطوسي، **الأمالي**، مصدر سابق [الْمُكَتِّبُ، عَنْ عَلِيّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ الْقَدَّاحِ، عَنِ الصَّادِقِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ آبَائِهِ (ع) قالَ: «**قَالَ رَسُولُ الله (ص) مَنْ سَلَكَ طَرِيقاً يَطْلُبُ فِيهِ عِلْماً سَلَكَ الله بِهِ طَرِيقاً إِلَى الْجَنَّةِ وَ...فَضْلُ الْعَالِمِ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِ الْقَمَرِ عَلَى سَائِرِ النُّجُومِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ وَ**...» (**بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج1، ص164، ح2)؛ «**إنّ مثل العلماء كمثل النجوم يهتدى بها في ظلمات البر والبحر فإذا انطمست النجومُ أوشك أن تَضِل الهداةُ**» (المصدر نفسه، ص151، ح28769)

(4) قال محمد بن علي (ع) «**العالم كمن معه شمعة تضيء للناس، فكل من أبصر بشمعته دعا له بخير. كذلك العالم معه شمعة يزيل بها ظلمة الجهل والحيرة**، =

كوجود الحي بين الأموات[1].

## دراسة الدلالة:

يلاحظ أنّ الرواية 44 هي الرواية الوحيدة ذات السند الصحيح، ولكن من الناحية الدلالية. فما هو العلم الذي يجعل صاحبه مستحقا لهذه الألقاب والصفات؟ هل إنّ المقصود هو مطلق العلوم أم بعض العلوم؟ هل تدلُّ هذه الروايات، التي تقدس العلماء وتمجّدهم، على أنّ كل العلوم تتصف بهذه المواصفات؟

قلنا إنه، بناءً على القرائن المنفصلة، إمّا أن تكون مفردة

---

= **فكل من أضاءت له فخرج بها من حيرة أو نجا بها من جهل فهو من عتقائه من النار، والله تعالى يعوضه عن ذلك بكل شعرة لمن أعتقه ما هو أفضل له من الصدقة بمائة ألف قنطار...»** (**منية المريد**، مصدر سابق، ص116). وفي **كنز العمال** كذلك رواية بهذا المضمون: «**اتّبعوا العلماء فانهم سُرُج الدنيا ومصابيح الآخرة**» (**كنز العمال**، مصدر سابق، ج10، ص135، ح28681).

(1) الْحَسَنُ بن مُحَمّد الطُّوسِيُّ في الأَمالِي، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَمَاعَة، عَنْ أبي الْمُفَضَّلِ، عَنِ الْفَضْلِ بن مُحَمّد الشَّعْرَانِيِّ، عَنْ أبي مُوسَى الْمُجَاشِعِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بن جَعْفَر، عَنْ أَبِيهِ، عن أبي عَبْدِ الله، (ع) وَعَنِ الْمُجَاشِعِيِّ، عَنِ الرِّضَا، عَنْ آبَائِه، عَنْ عَلِيّ (ع) قَالَ: «**قَالَ رَسُولُ الله (ص): الْعَالِمُ بَيْنَ الْجُهَّالِ كَالْحَيِّ بَيْنَ الأَمْوَاتِ، إِلَى أَنْ قَالَ: فَاطْلُبُوا الْعِلْمَ فَإِنَّهُ السَّبَبُ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الله عَزَّ وَجَلَّ، وَإِنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ لَفَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِم**» (**وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج27، ص82، ح33126). قلنا آنفا إنّ محمد بن عبد الله أبو المفضل الشيباني، ضعيف.

ووردت مثل هذه الصفات في **غرر الحكم**: «**العالم حي بين الموتى**» (**غرر الحكم**، مصدر سابق، ح210)؛ «**العلماء باقون ما بقي الدهر**» (**المصدر نفسه**، ح 208)؛ و«**ما مات من أحيا علماً**» (**المصدر نفسه**، ح 213). وجاء هذا التعبير كذلك في مجامع أهل السنة: «**طالب العلم بين الجهال كالحي بين الأموات**» (**كنز العمال**، مصدر سابق، ج10، ص143، ح28726).

«العِلم» ومشتقاتها منصرفةً إلى العلم الدينيّ والإلٰهيّ، وإمّا أنها حقيقة شرعيّة في هذا المعنى؛ وتؤيد قرائن داخليّة كثيرة، في الروايات، هذه الفكرة. هل في مقدور كل العلوم أن تجعل من العالم بها وارثاً للأنبياء وأقرب الناس إليهم، وحتى أمينَ الله؟ سبعون عابداً أقل مرتبةً من أي عالِم يا ترى؟

جليٌّ أنّ العلم الذي يتناسب مع أهداف الأنبياء ودين الله، هو العلم الذي يتساوى صاحبه مع سبعين عابد، ويكون حبره أغلى من دم الشهيد، والنظر إلى وجهه عبادة.

لذا يمكننا الادعاء، بدون أدنى شك، أنّ كل هذه المواصفات لا توجد في مطلق العلم ولا في كل العلماء[1]، ولكنها تخصّ بعض العلوم والعلماء. ونتيجة لهذا فإنّ هذه المجموعة من الروايات كذلك لا يمكنها أن تكون دليلاً على نظريّة الرجحان.

---

(1) قد يبدو من النظرة الأولى إلى الروايات التي تصف العالم بأنّه حي بين الأموات، أو شمعة في الظلام، أو نجمة منيرة في الليل الدامس، أنّها تصف كل العلماء، ولكن بقليل من التدقيق في السياق الذي وردت فيه الروايات نلاحظ كيف أنّها تحدثت عن الجنّة، والنار، والهداية، والضلال، وكيف أنّ العلم وسيلة للوصول إلى الله (فإنه السبب بينكم وبين الله).

ويجب التنبيه هنا إلى أنّه يمكن وصف العلماء والمتخصصين في غير المجالات الدينيّة على أنهم نجوم منيرة، ونور في الظلام، وأحياء بين الأموات. كما إن الخدمات التي يقدمونها للناس موجبة للرفاه والسلامة في المجتمع الإنساني. ولكن يجب الالتفات إلى أننا في هذا البحث نسعى إلى الإدراك الصحيح لنصوص وروايات جاء فيها مصطلحات ومفاهيم ذات معنى خاص. وبصورة أوضح، إثبات شيء لا ينفي ما عداه. لا يشير تفسير هذه الروايات بأنها خاصة بعلماء معيّنين إلى أنّ غيرهم من العلماء غير الدينيين ليسوا نوراً في الظلام في سبيل رقي المجتمع. إنّ العقل أصلاً يستحسن طلب العلم ـ كما بيّنا آنفاً في الدليل العقلي ـ ويمجّد كل العلماء، ولهذا فإنّ اعتبار هذه المواصفات منطبقة على العلماء غير الدينيين في نفسه دليل على حكم العقل المستقل.

## خلاصة دلائل نظريّة الرجحان:

طُرح رأيان في دراسة الحكم الأولي لمطلق طلب العلم. يقول الرأي الأول بالرجحان الشرعي لتعلّم كل العلوم. وفسَّر الرأي الثاني كل الأدلة القرآنية والروائية بأنّها منصرفة إلى العلم الديني، وقال بإباحة مطلق طلب العلم. وخلُصنا من دراستنا لأدلّة استحباب مطلق طلب العلم، إلى متانة الدليل العقليّ وضعف دلالة الأدلّة الروائيّة والقرآنيّة على هذا المعنى. وفي ضوء ذلك فالعقل يحكم بحسن تعلّم مطلق العلوم ورجحانه، وبالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، فإنّ الشرع يحكم كذلك بالاستحباب. والخلاصة هي أنّ تحصيل العلم بكل فروعه، ومطلق العلم، أمر مستحب بالعنوان الأولي[1].

## خصائص الحُكم:

خلصنا، حتى الآن، إلى «استحباب مطلق طلب العلم». ولكن بقيت أسئلة أخرى حول خصائص هذا الحكم. هل هو مولوي أم إرشادي؟ هل هو نفسي أم غيري؟ هل هو مستحب لكل المكلّفين أم أنّ استحبابه كفائيّ؟ هل نية القرب إلى الله شرط فيه أم لا؟ وأخيراً؛ هل هو حكم تعييني أم تخييري؟

تساعد الإجابة عن هذه الأسئلة على توضيح مواصفات هذا الحكم. سنتناول في ما يلي هذه المواضيع.

(1) لا يخفى أنّ هذا الاستحباب مقيد بقيود عدة. فتعلّم كل العلوم مستحب إلا في حال وجود دليل خاص على الكراهة، أو الحرمة، أو على وجوبه. والقيد الآخر الذي أكدّت عليه الكثير من الروايات هو قيد «العلم النافع»؛ وبذلك فتحصيل أي علم ودراسة أي فرع علمي هو مستحب إذا كان نافعاً. فالعلم غير النافع خارج عن إطلاق استحباب تعلّم مطلق العلم، ولكن ما هو حكم العلم غير النافع؟ وما هي علاماته؟ وفي ما ياتي سنتناول هذا البحث مفصلاً.

## حُكم مولوي أم إرشادي؟

الحكم الشرعي نوعان: يصدر أحياناً من موقع المولوية والقانون، وأحياناً يكون إرشادياً. الحكم الإرشادي[1] هو الحكم الذي لم يعيّن له الشارع ثواباً أو عقاباً؛ أي أنّ خطاب الشارع لا يترتب عليه إلا المدح أو الذم، بخلاف الحكم المولوي، الصادر عن المولى بما هو مشرِّع، ومن سماته ترتب الثواب والعقاب على الالتزام والمخالفة[2]. وفي الختام يمكن القول إنّ الحكم الإرشادي نوع من «التأكيد» من قبل الشارع، والحُكم المولوي نوع من «التأسيس».

بعد أنّ وضّحنا تعريف الحكم المولوي والإرشادي؛ يجب أن نعمل على معرفة ما إذا كان «استحباب مطلق طلب العلم» حكماً مولوياً أم إرشادياً؟ ومن وراء هذا السؤال سؤال أساس له آثار كبيرة، هو: هل أنّ الشارع قد أكّد هذا الحكم فحسب، أم أنّه قد جعل له ثواباً وجزاءً؟

«أصالة المولوية» من القواعد التي يجب أن تطرح في الفقه وأن تجري حولها بحوث جدّيّة[3]. وبناء على أصالة المولويّة فإنّ كل خطابات الشارع وبياناته الصادرة عنه من حيث التقنين يكون الأصل في جميع هذه الموارد هو المولوية؛ إلا إذا لزم من ذلك محذور عقليّ، أو لغويّ، أو كان في البَينِ قرينة خاصة تدل على الإرشاد.

---

(1) يوجد للحكم الإرشادي مصطلحات أخرى سنشير إليها في الملحق رقم 1.

(2) يجب الالتفات إلى أنّ المولوية لا تقتصر على إثبات الثواب والعقاب، ولكنها تشمل أيضاً نفي الثواب والعقاب، لذا يمكن لحكم الإباحة الذي ينفي الثواب والعقاب أن يكون حكماً مولوياً. والخلاصة أنّ الحكم المولوي ينتج عنه ثواب وعقاب، نفياً وإثباتاً.

(3) انظر: الملحق رقم 1.

ورأينا في بحثنا المتقدم كيف يحكم العقل، بصورة مستقلة، بحسن طلب العلم، وبالاستفادة من قاعدة الملازَمة[1] حكم باستحباب مطلق طلب العلم. بناءً على قاعدة أصالة المولوية فإنّ القول بمولوية الحكم باستحباب مطلق طلب العلم لا يواجه أي محذور عقلي أو لغوي، ولا توجد أي قرينة تؤيد كون الحكم إرشادياً. وبناءً على هذا يمكن القول إنّ هذا الحكم مولوي.

وإذا أردنا أن ننظر إلى البحث من زاوية أدق، يجب أن نذكّر بأنّ أحكام العقل تقسّم، وفق أحد التقسيمات، إلى مجموعتَينِ، أحكام قطعيّة مستقلّة، وغيرها[2]. وتقسّم الأحكام القطعيّة المستقلّة بدَورها إلى قسمين: الأحكام المندرجة في سلسلة علل الأحكام، وأحكام في سلسة المعلولات. وتمتلك أحكام العقل في سلسلة العلل، خصائص عدّة:

1 ـ ليست مسبوقة بحكم شرعي،

2 ـ هي محلّ إجراء قاعدة الملازمة،

3 ـ تعطي الحكم الشرعي بهذه الطريقة (كعلّة).

4 ـ تكشف الغطاء عن وجود ثواب وعقاب إلهيَّينِ.

وقد رأينا في بحثنا الحاضر أنّ الدليل العقلي هو الدليل التام الوحيد على المدَّعى، ورفضنا الأدلة اللفظية. حكم العقل هذا هو من الأحكام العقليّة في سلسلة العلل، ويمكن للعقل أن يدخل إلى معترك التشريع عن طريق إضافة المقدمة الكبرى «قاعدة الملازمة» إلى المقدِّمة الصغرى «إدراك العقل حسن العلم»، وأن يخبر عن الحكم

---

(1) ما حكم به العقل حكم به الشرع.

(2) سوف يأتي بالتفصيل في الملحق رقم 1.

الشرعي المولوي. بناءً على هذه القاعدة يمكن ادعاء أنّ استحباب مطلق العلم حكم مولوي[1].

**ملاحظة تربويّة**: يكفينا من النقاط المشرقة في المنظومة التربويّة الإسلاميّة اتصاف تعلّم أيّ علم من العلوم -بعنوانه الأولي- بنوع من الاستحباب، واستحقاق العمل به الثوابَ الأخرويّ، وكون مطلق طلب العلم مستحبّاً، دافع كبير لتحصيل العلم في كل المجالات.

## حُكم نفسي أو غيري:

يقسّم الحكم في تصنيف آخر إلى حكم نفسي وغيري. الحكم النفسي هو الحكم الذي يتعلق بالشيء لذاته، والغيري هو الذي يتعلق بشيء من أجل شيء آخر[2]. وبعبارة أوضح؛ متعلق الحكم النفسي هو في عينه مطلوب الشارع، وهو ما أراده وارتضاه، على عكس متعلق الحكم الغيري، المطلوب بهدف شيء آخر، وهو ليس مطلوباً بذاته، إلاّ أن يكون مقدمة وسبباً للأمر المطلوب.

---

(1) يجب التذكير بأنه لو كانت الأدلة اللفظية على المدعى تامّة ولو كان يوجد خطاب لفظي مبنيٌّ على استحباب مطلق طلب العلم لاختلفت النتيجة من الناحية الفنيّة. مثلاً إذا فرضنا أن الشارع المقدّس أراد من عبارة «اطلبوا العلم» أن يقول باستحباب مطلق طلب العلم. وفقاً للإيضاحات التي وردت في الملحق رقم 1؛ فإنّ خطاب الشارع هذا إرشاد إلى الحكم المستقل للعقل ولا يتعلق به ثواب أو عقاب، إلّا أنّ إرشادات هذا الحكم تختلف قليلاً عن إرشادات الأحكام الأخرى؛ لأنّ المرشد إليه هو نوع من حكم العقل الذي أعطى حكماً شرعياً بالاستفادة من قاعدة الملازمة. والخلاصة هي أنه يلاحظ وجود آثار وعلامات للمولوية في الخطاب الإرشادي «اطلبوا العلم».

(2) العلّامة الطباطبائي، **الحاشية على الكفاية**، ج1، ص268؛ وكذا انظر: **كفاية الأصول**، مصدر سابق، ص135، الفصل الرابع، تقسيمات الواجب؛ وكذا: المظفر، **أصول الفقه**، مصدر سابق، ج1، ص82، الباب الثاني، المبحث الثاني.

والسؤال المحوري هنا، بعد أن اتضح مفهوم هذين النوعين من الحكم، هو: هل أنّ «حكم استحباب تحصيل مطلق العلوم» نفسي أم غيري؟ هل استحباب طلب العلم مقدمة لشيء آخر (غيري) وبالتالي ليس مطلوباً بذاته؟ أم أنّه مطلوب بحد نفسه (نفسيّ)؟

لا بد من أن نشير، عند الإجابة عن هذا السؤال، إلى أنّ الأصل هو أن يكون الحكم نفسيّاً[1]، ولا توجد قرينة تدلّ على أنَّ الحكم غيريّ. ويجب أن نقول في بحثنا الحاضر إنّ طلب العلم في نفسه مطلوب وموضع استحسان المولى، ويعود استحقاق الثواب الناتج عن الامتثال إلى هذا الحكم بذاته (إذ إنه «حُكم نفسيّ»).

**ملاحظة تربوية**: يكشف هذا عن أنّ طلب العلم في نفسه هدف وله قيمة ومكانة دينية. وإنّ منح التعلّم صفة الأصالة له دور كبير في إيجاد وتقوية الدافع نحو طلب العلم، وقد يؤدي تعميق هذا المبدإ بين الطلاب والمتعلّمين إلى التشكيك في الدوافع المادّيّة المحدودة الأخرى.

## حكم عيني أم كفائي:

يقسم الحكم إلى نوعين: عيني وكفائي. الحكم العيني هو الحكم المتعلِّق بكل المكلّفينَ، ولا يسقط عن الآخرين بامتثال أحد المكلفين (مثل الصلوات اليومية). ويوجد في المقابل الحكم الكفائي، الذي يُستوفى بتأدية أحد المكلّفينَ له، ولا يبقى شيء منه ليقوم به الآخرون (مثل التكفين والدفن)[2]. ويحكم بعينيّة الحكم في

---

(1) **كفاية الأصول**، مصدر سابق، ص107، الفصل الرابع، تقسيمات الواجب وكذا انظر: المظفر، **أصول الفقه**، مصدر سابق، ج1، ص82، الباب الثاني، المبحث الثاني.

(2) انظر: المظفر، **أصول الفقه**، مصدر سابق، ج1، ص81.

المواضع التي يشك فيها بين العيني والكفائي. وأصالة العينيّة هذه لها جذور في أصالة الإطلاق. ويعود هذا إلى أن الحكم بكون الحكم كفائياً يستلزم وجود قرائن وقيود إضافية[1]. وبناء على هذا؛ يقتضي إطلاق الأدلة عينيّة الحكم، إلا إذا أقيم دليل خاص أو كان أحد الموارد غير قابل للتكرار. على سبيل المثال: يؤدّى واجب إغاثة الغريق بامتثال أحد المكلّفينَ، فلا يبقى أمر ليمتثله شخص آخر.

وفي ما يخص «استحباب مطلق طلب العلم»، فليس ثمّة قرينة خاصة على كون الحكم كفائياً، وطلب العلم من الأمور القابلة للتكرار إذ لا ينتفي الموضوع بقيام أحد الأشخاص بأدائه. لذا فإنّ لمطلق طلب العلم استحباب عيني.

**رسالة تربوية**: نتيجة اعتبار هذا الحكم عينياً هي أنّ الشارع المقدّس يرى هذا الحكم عينيّاً في عنوانه الأولي، وقد وصى المكلفين فرداً فرداً بطلب العلم، وعدّه مستحبّاً للجميع. هذا الأمر هو من الأمور المنيرة في نظام التربية والتعليم الإسلامي. ويمكننا أن نيط بهذا الأساس الرشدَ العلمي للمجتمعات الإسلاميّة في الماضي، ومرجعيتَهم العلمية ـ حتى في العلوم التجريبية ـ وحضارتَهم التي كانت قائمة في العصور السابقة؛ لأنّ استحباب السعي وراء العلم موجَّه إلى كل المكلّفينَ.

## حكم تعبدي أم توصلي:

ونقسّم الأحكام من منظار آخر إلى تعبدية وتوصلية. الحكم التوصلي هو الحكم الذي يتحقق مقصود الشارع بأدائه فحسب،

---

(1) انظر: المصدر نفسه؛ وكذا: **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق، ج2، ص115.

ويسقط الحكم بتحققه، بخلاف الحكم التعبدي الذي لا يتحقق فيه مقصود الشارع إلا بالإتيان بالفعل مع قصد القربة إلى الله (وجود الدافع الإلٰهيّ من وراء العمل)[1]. وبعبارة أخرى؛ فإنّ قوام الامتثال وسقوط التكليف في الحكم التعبدي هو قصد القربة.

ما الذي يجب فعله الآن لمعرفة ما إذا كان حكمٌ ما تعبدياً أم توصليّاً؟ وعلى أي أساس يجب أن نحكم؟

يقول علم الأصول إنّ الأصل في الأحكام أن تكون توصلية؛ لأنّ القول بتعبديّة الحكم يحتاج إلى قرينة وبيان إضافيَّينِ. لا يوجد في البحث الحاضر قرينة خاصة وبيان واضح يشيران إلى شرط قصد القربة؛ لذا يمكن القول إنّ حكم «استحباب مطلق طلب العلم» حكم توصليّ لا يشترط فيه قصد القربة.

## حكم تعييني أم تخييري:

ما يطلبه المولى على نوعين؛ إمّا ذا متعلَّق واحد، فيتحقق مطلوب الشارع بامتثاله فحسب (مثل الصلاة، وصيام شهر رمضان)، وإمّا ذا متعلَّقات (أعمال) عدّة، فيحقِّق أداء أحدها ـ بدلاً من الأخرى ـ مقصودَ المولى (مثل الوضوء والتيمّم). ويكون المكلف في هذه الحالة مخيّراً في أن يقوم بواحد منهما، ويصطلح على هذا الحكم بالحكم التخييري[2]. لذا فإنّه عند الشك بين كون الحكم تعيينيّاً أو تخييرياً، فالأصل هو التعيين.

(1) **كفاية الأصول**، مصدر سابق، المقصد الأول، الفصل الثاني، المبحث الخامس، ص94.

(2) المظفر، **أصول الفقه**، مصدر سابق، ج 1، صفحه 91؛ **كفاية الأصول**، مصدر سابق، ص141.

وينطبق هذا على بحثنا الحاضر؛ فيحتاج إثبات كون الحكم تخييرياً إلى بيان إضافيّ وتأكيد خاصّ. وتخلو إطلاقات الأدّلة من هذه الخصائص؛ لذا فإن «استحباب مطلق طلب العلم» حكم تعيينيّ ليس له عدل أو بدل.

وقد تواجه هذه النتيجة مشكلة أنّ الدليل العقلي هو الدليل الوحيد الذي استطاع أن يدافع عن نظريّة الرجحان. ونحن نعلم أن حكم العقل يعدّ دليلاً لُبّيّاً لا لفظيّاً؛ لذا فليس لأصالة الإطلاق سبيل إلى الأدلّة اللبيّة.

ويجب عند الإجابة التذكير بأنّه، أجل، لا تجري أصالة الإطلاق في الأحكام العقليّة؛ لأنّ الدلائل اللبيّة في الأساس ليست لفظية لتكون مطلقة أو غير مطلقة. ولكن لا ينبغي أن نغضّ النظر عن قاعدة الملازَمة؛ لأن حكم العقل بالرجحان العقلي لمطلق طلب العلم، ينبغي أن ينال التأييد الشرعي ليبلغ درجة الاستحباب الشرعي. بناءً على هذا؛ فإنّ الحكم بأن الشارع قد جعل إلى جانب طلب العلم أمراً آخر مطلوباً أيضاً كمطلوبية طلب العلم؛ يحتاج إلى الالتفات إلى القرائن والإطلاقات الشرعيّة اللفظية، وإذا لم نرَ أنّ الشارع قد بيّن بديلاً لمطلبه (مطلق طلب العلم)، فعندها يمكن أن نحكم بكَون هذا الواجب (طلب العلم) تعيينيّاً؛ بناءً على أصالة الإطلاق.

## الحكم الفقهي:

يمكن أن نبيّن في الختام نتيجة البحث الحاضر، بالبيان الفقهي، على النحو التالي:

تحصيل العلوم كافّة مستحبّ، بعنوانه الأوليّ، استحباباً مولوياً، نفْسياً، عينياً، تعيينياً، توصّليّاً.

# المسألة الثانية

# البحث عن الدين

## المقدِّمات:

### المقدّمة الأولى: تعلّم العلوم ومعارف الوحي:

علمنا في المسألة الأولى كيف أنّ أصل طلب العلم بعنوانه الأولي مستحبّ. وأن تحصيل مطلق العلوم في مختلف المجالات يتمتّع بالرجحان الشرعي، إلا في حال وجود دليل يشير إلى الكراهية أو الحرمة أو الوجوب. ونريد الآن أن نبحث في حكم العلوم المختلفة بشكل موردي، وأن نسعى للكشف عن احتمال وجود دليل خاص، وسنعمل على دراسة العلوم في أطر محددة مسبقاً لتسهيل البحث، بفعل وجود معارف وعلوم متعدّدة ومختلفة.

كان العلماء ومنذ القدم يقسّمون العلوم إلى مجموعات لتسهيل دراستها[1]. أحد معايير تصنيف العلوم، هو تصنيفها على أساس

(1) مثال على ذلك «الفارابي» في «**إحصاء العلوم**» والذي يعد من المحاولات الأولى=

مصدر المعرفة، فالعلوم والمعارف إمّا أن تكون نابعة من الوحي أو من منابع أخرى كالعقل، والنقل، والتجربة، والشهود. ونحن ولكي ننظم مباحثنا في هذا الباب (تعلّم العلوم والمعارف)؛ سنعمد أولاً إلى دراسة حكم تعلّم علوم الوحي ومعارفه[1]؛ ومن ثَمَّ سنتطرق إلى علوم العقل ومعارفه، وسنبحث بعدها في علوم الشهود ومعارفه، وبعد ذلك في العلوم التجريبية.

**المقدّمة الثانية: مستويات معرفة الدين:**

يلاحظ أنّ الشارع أكدّ أهميّة تعلّم هذا الفرع من العلوم والمعارف، لأهميّة معارف الإسلام وتعاليمه، ومكانتهما. ولا يمكن أصلاً الوصول إلى «العلم بالدين»[2] و«التديّن»، والذي هو مطلوب الشارع، بدون «معرفة الدين». ولكن يجب الالتفات إلى أنَّ «العلم بالدين» و«معرفة الدين» لهما درجات ومراتب.

أول خطوة في هذا المسير هي البحث عن الدين والبحث عن طريق لمعرفة الله، بصفته من أرسل الدين إلى البشر على هيئة مجموعة من التعاليم.

ومن أهم نتائج هذه الخطوة معرفةُ الدين، وأحياناً التسليم لصاحب هذا الدين والالتزام بتعاليمه.

---

= في هذا المجال. انظر: محمد ثقفي، «**تقسيم بندى علوم**»؛ مجلة: مكتب اسلام، العدد 4، العام 1381ش.

(1) سيغطي هذا المجلد والمجلد اللّاحق هذا المجال من البحث.

(2) سنبيّن في هذه المسألة «البحث عن الدين»، أنّ للدين مصطلحات ولكن قصدنا من هذه المفردة في هذا البحث هو الأديان السماوية وبشكل خاص دين الإسلام الخاتم.

لا بد بعد الدخول إلى معترك الدين من السعي لمعرفة تعاليمه. إنّ التعرف على الدين، كالتعرف على أي نظام فكري آخر، له طبقات ومراتب. لو اعتبرنا مراحل التعرف على الدين بحثاً علمياً لأمكن تقسيمَه على ضوء ثلاثة معايير: المحتوى، والمصدر، والمنهج.

ويتشعب البحث عن الدين، على أساس المحتوى، إلى ثلاثة مستويات على الأقل: المستوى الأول: التعرف على الأسس والأطر العامّة للدين؛ ويطلق على هذه المعارف «المعارف الضرورية». الثاني: التعرف على أجزاء الدين اللازمة للالتزام، والتمسك به، والدخول إلى مرحلة التدين؛ ويطلق على هذه المواضيع «المعارف المبتلى بها». والمستوى الثالث: بقيّة المعارف والتعاليم الدينية؛ التي لا تعتبر من أركان الدين وضرورياته، وليست مؤثرة في مجال العمل وأداء التكاليف.

ويتعرّض الباحث في الدين، على أساس المصدر، لمصدرَين أساسَينِ: القرآن والسنة؛ وتسير مراحل تعرفه على الدين في طول هذين المصدرَين.

ويمكن للبحث عن الدين، على أساس المنهج، أن يكون على مستويين كذلك؛ تقليدي واجتهادي.

قد يُطرح هنا سؤال: ما هي العلاقة بين التعرف على درجات معرفة الدين ومراتبه، والبحث الحاضر بين أيدينا؟

ويجب أن نذكر هنا أننا، بعد أن أثبتنا استحبابَ طلب العلم، دار بحثنا حول ما إذا كان ثمة تأكيد خاصٌ على علم من بين فروع العلوم المختلفة؟ ومن ثَـمَّ عمدنا إلى تقسيم العلوم والمعارف،

لنرسم حدود النزاع ونبيِّنَ أطر الموضوع[1]. علوم الوحي ومعارفه هي المجموعة الأولى التي يجب أن نضعها تحت المجهر، ولهذا عمدنا إلى دراسة مستويات معرفة الدين؛ ليصبح الموضوع خاصاً أكثر ونجد له فروعاً أكثر.

ويمكن هنا بالنظر إلى المعطيات المذكورة آنفا أن نفصّل السؤال عن حكم تعلّم علوم الوحي ومعارفه إلى عدد من الأسئلة التفصيليهة أكثر:

1 ـ ما هو حكم البحث عن الدين؟

2 ـ بعد البحث في الدين وقبول الإسلام، ما هو حكم أصل معرفة الإسلام؟ هل أُكِّدَت أهميّة أصل معرفة الإسلام بصورة أخص، بعد تأكيد أهميّة البحث عن الدين؟ في حال كان الجواب بالإيجاب، فبالنظر إلى المستويات التي بيّناها للبحث عن الدين ومعرفة الإسلام، فهل أُكِّدَ على مستوى معيّن بشكل خاص؟

3 ـ ما هو حكم تعلّم المعارف المبتلى بها؟ هل، مضافاً إلى التأكيدات السابقة، أُكِّدَ عليها بشكل خاص؟

4 ـ ما هو حكم دراسة الإسلام على أساس الطريقة الاجتهادية؟

5 ـ ما هو حكم تعلّم العلوم والمعارف القرآنية؟

6 ـ ما هو حكم تعلّم الحديث وعلومه ومعارفه؟

هذه الأسئلة هي ما سوف نعرض له في ما يأتي. وسنعمل في

(1) تقوم الأبحاث الفقهية في أحد جوانبها على ركنين أساسين: «معرفة الموضوع»، في المرحلة الأولى، ومن ثم السعي لكشف الحكم الشرعي واستنباطه «معرفة المحمول».

هذه المسألة على أن نبيّن مرة أخرى السؤال الأصلي إلى جانب «معرفة الموضوع» في البداية، وأن نتذكر سوياً أهميته وتاريخه، وسنمهِّد الطريق لمعرفة الحكم في هذا الموضوع، ببحثنا في مفهومي: «الدراسة» و«الدين».

**المقدّمة الثالثة: توضيح المسألة**

يواجه ذهن الباحث مجهولات عدّة، وهو يسعى دائماً إلى الإجابة عن الأسئلة الأساس، متأثراً بفطرته المجبولة على حب الكمال... أسئلة تدور حول بدء الخليقة وحياته الخاصة والعالَم. يمكن الإجابة عن العديد من هذه المجهولات بالاستعانة بالدين ومعرفته.

وما نهدف إليه في هذا الموضع من البحث هو الإجابة عن سؤال «ما هو حكم البحث في الدين والسعي للوصول إلى كنف الدين؟ هل يحمل صفة الرجحان أم أنّه إلزامي؟ هل أنّ تأكيد أهميّة البحث عن الدين هو أمر عقلي أم شرعي؟»؛ وأسئلة أخرى في هذا المجال...

**المقدّمة الرابعة: تاريخ البحث:**

يجب القول إنّ أول مرحلة في البحث عن الدين هي السؤال عن وجود الله؛ وبعبارة أخرى: البحث عن الدين في الحقيقة هو البحث عن صاحب الدين ومُرسلِه؛ لذا نرى في بعض المصادر كيف أنها تعتبر أنّ ضرورة البحث عن الدين وضرورة تحصيل معرفة الله يحملان معنى واحداً، ولقد أقامت أدلة على هذين الموضوعين.

وقد ورد هذا البحث في الكتب الكلامية تحت عنوان «وجوب النظر في معرفة الله»، و«وجوب معرفة الله».

**المقدّمة الخامسة: تعريف المفاهيم:**

يجب أن نوضّح المفاهيم والمعاني المقصودة في إطار التبيين والتوضيح الدقيق للموضوع؛ لذا سنتناول مفهومي «الدين» و«البحث».

### 1 ـ أ ـ مفهوم البحث:

ما نقصده من البحث عن الدين هو ما يقوم به الشخص من السعي والتساؤل والتدقيق، خارج محيط الدين، وقبل أن يدخل إلى دائرة الدين؛ أي عندما يسعى الإنسان جاهداً لجمع معلومات حول ظاهرة الدين ويحاول بجدّ اتخاذ القرار ما بين القرب من الدين أو الابتعاد عنه. فهو في الحقيقة يبحث عن الدين.

وينبغي التذكير بأنّ البحث عن الدين يشمل التأمّل، والتفكّر، والتحقيق، والتعلّم. وسنستخدم في بحثنا الحاضر مفردة «التعلّم» بمعناها الواسع؛ فهي تشمل معرفة المجهول والتعلّم. لذا فإنّ البحث عن الدين بأشكاله المختلفة، سواء بالتأمّلات الداخليّة، أم بسعي العقل وتعليم النفس، أم بالأشكال التعليمية الأخرى، يُعتبر جزءاً من التعلّم.

### 1 ـ ب: مفهوم الدين

يوجد اختلاف ونظريات متعدّدة حول مفهوم الدين؛ فكل مفكّر يعرِّف الدين من زاوية تخصصه ومن منطلق أسسه الفكرية ونظرته إلى العالَم. لذا فنحن نلاحظ تعريفات مختلفة للدين في علم الاجتماع، وعلم النفس، وعلم الإنسان، والفلسفة، وعلم الكلام، والفقه؛ وغيرها... وقد أدى تعدد الآراء إلى ولادة مسألة اسمها تعريف الدين[1].

سنكتفي هنا بمجموعة من التعريفات أوردها عدد من علماء الإسلام المعاصرينَ. ومن ثم سنبحث في مفاهيم مترادفة مع مفهوم

---

(1) شجاعي زند، «**تعريف الدين ومعضلة التعدد**»، مجلة نقد ونظر، العدد19.

الدين لنستعين بها على توضيح مفهوم الدين أكثر، وتمييزه عن المفاهيم المشابهة له.

الدين في اللّغة بمعنى «الجزاء والأجر»، و«الطاعة والانقياد»، و«العادة» كذلك[1]. يقول العلّامة الطباطبائي في تعريفه الاصطلاحي للدّين: «الدين هو منهج الحياة، وليس شيئاً آخر غيره»[2]؛ ويضيف، لتوضيح ذلك، أنّ كلَّ إنسانٍ يختار طريقة خاصّة للعيش مبنية على اعتقادات اختارها هو بنفسه. وهذا المنهج في الحياة المستندُ إلى الاعتقادات الخاصّة، هو ما يُطلَق عليه اسم «الدين». على أساس هذا التعريف، يكون الوثنيُّ وعابد الأصنام، الذي بنى منهج حياته على الإيمان بالأوثان والالتزام بالقوانين المنبثقة عنه، متديّناً.

أمّا الشهيد مطهّري فلم يورد في مجموعة آثاره أيَّ تعريف صريح للدين. إلا أنّ استناد الأبحاث المفصّلة التي تناول فيها الدينَ وعلاقتَه بالفطرة، إلى تعريف ضمنيٍّ مرتكَز في ذهنه، واضحٌ. نعم، تعرَّضَ ـ رحمة الله عليه ـ لتعريف المذهب، ورأى أنّه مجموعة من الرؤى الكونية والإيديولوجية[3]. وهذا التعريف يُشبه ما ذكره العلّامة ـ رحمة الله عليه ـ حول الدين. وبما أنّ الأبحاث التي طرحها حول موضوع المدرسة الفكريّة تصدُق كذلكَ على الدين، يُمكن القول إنّه يؤمن بتعريف أستاذه العلّامة الطّباطبائي، عينِه، للدين؛ وهو منهج الحياة المستندُ إلى مجموعة من الرؤى والأفكار.

يرى الأستاذُ مصباح في كتابه «**دروس في العقيدة الإسلاميّة**»،

---

(1) **كتاب العين**، مصدر سابق، ج8، ص 74، مدخل الدين.

(2) **شيعه در اسلام**، ، مصدر سابق، ص 21.

(3) طرح هذا التعريف في معرض إثباته لضرورة ارتباط الإنسان بإحدى الإيديولوجيات. (مطهّري، **مجموعة الآثار**، مصدر سابق، ج 2، ص 53 ـ 59).

أنّ الدين يعني «الإيمان بوجود خالقٍ للكون والإنسان وبقوانين عمليّة تتناسب مع هذا الاعتقاد»[1]. وبناءً على هذا، يكون المتدينون هم المؤمنون بأديانٍ سماويّة، بينما لا يُعدّ غيرهم من المتديّنين، ولا يُطلق اسم الدين على ما آمنوا به، وما التزموا العمل به من القضايا.

يتشابه مفهوم الدين مع مفاهيم أخرى؛ كالشريعة، والرؤية الكونية، والمذهب والإيمان. ولكي نبيّن حدود مفهوم الدين والمعنى المقصود في هذا البحث، يجب علينا أن نبيّن المفاهيم المشابهة كذلك.

**الدين والشريعة**: على الرغم من ما يراه العلّامة الطباطبائي من أنّ الشريعة تعني الطريق والمنهج، إلا أنّه يعتبرها أخصّ من الدين[2]. ومن جهةٍ أخرى، يمتاز الدين بنسبته إلى الواحد والجماعة معاً، أمّا الشريعة فلا تُنسب إلى الفرد إلّا إذا كان هو واضعَها أو القائمَ بأمرها[3].

**الدين والرؤية الكونيّة**: يُستخدم مصطلح الرؤية الكونيّة بمعنى أعمّ وخارج نطاق مباحث معرفة الدين؛ فيأتي بمعنى النظرية المتكاملة التي يتبنّاها فرد أو جماعة. أمّا في الأبحاث الدينيّة، فيشير إلى عين معنى الدين تقريباً، وهو مكوَّن إما من مجموع أمرَينِ: الرؤية الكونية والإيديولوجيا، وإما على الأقل من رؤية كونيّة فحسب؛ وذلك حسب اختلاف مصاديق الدين التي تستخدَم فيها هذه العبارة. ولكن على كلّ حال، يُستخدم اللفظ الذي نبحث عنه في عين معنى الدين تقريباً.

(1) محمد تقي مصباح اليزدي، **آموزش عقايد**، قم: مركز چاپ ونشر سازمان تبليغات اسلامي، ط 14، ج 1، ص 28.

(2) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج 5، ص 351.

(3) المصدر نفسه، ص 351.

**الدين والمذهب**: يُستخدم لفظ المذهب، نظيرَ لفظ المدرسة، في موارد أعمَّ من الأبحاث الدينيّة، ويُستعمل في الاصطلاح العامّ بمعنى النظريّة والرأي الخاصّ اللذَين يتبنّاهما فردٌ أو جماعة. ونجد في استعمالاتٍ لفظيّة أخصّ، أنّ النسبة بين الدين والمذهب هي نسبة المقْسَم إلى القسم؛ إذ ينقسم الدين إلى أقسام يُطلق على كلّ منها اسمُ «أحد المذاهب»[1].

ويجب الالتفات إلى أنّه عادة يُتبادلُ استخدام هذه الألفاظ، ما يؤدّي أحياناً إلى وقوع خلطٍ بين الأبحاث، والغفلة عن المعنى الخاصّ الذي يُحمل عليه كلُّ لفظ.

**الدين والإيمان**: يمثّل الإيمان الجهةَ الباطنيّة للدين، كما يرتبط بمرحلة الإذعان والالتزام القلبيّ بالدين والعقائد الدينيّة. وفي مقابل ذلك، ينصبّ معظم نظر الدين على الجوانب الظاهرية، وخصوصاً في مرحلة السلوك والعمل الاجتماعي الدينيّين؛ إذ يَغلب عليه كاملاً الجانب الظاهريّ والاجتماعيّ. بهذا؛ إنَّ التفريق بين هذين المفهومين من حيث الاختصاص بالظاهر أو الباطن، أمر واضح.

### التعريف المختار للدين:

الدين في هذه الدراسة هو كل ما أعلَمه الله تعالى للإنسان لهدايته إلى مسير الكمال الحقيقي، والإسلام هو مصداق الدين الكامل وهو الدين المقصود في بحثنا هذا.

## الأدلّة على وجوب البحث عن الدين:

يجب أن نعالج حكم البحث عن الدين، بعد هذه المقدمات.

---

(1) **شيعه در اسلام**، مصدر سابق، ص 21.

ويبدو أنّ البحث عن الدين أمر واجب وراجح، من منطلق أنه لا يمكن الالتزام به قبل البحث عنه. ولهذا سنقيم أدلّة على البحث عن الدين، ومن ثَـمَّ سندرس كل دليل على حدة، ونحدد موقفنا منه. ونستفيد في هذا المجال من الأدلة العقليّة والنقلية.

## 1 ـ الأدلة العقليّة:

يمكن الاستدلال على وجوب البحث عن الدين، من المنظور العقلي، بثلاثة أدلّة:

1 ـ وجوب دفع الضرر المحتمل.

2 ـ وجوب شكر المنعم.

3 ـ المعرفة هي شرط الحياة الإنسانية.

### 1 ـ 1 ـ وجوب دفع الضرر المحتمل:

الاستدلال بهذه القاعدة مبني على مقدمتَين:

دفع الضرر المحتمل واجب عقلاً.

يستوجب ترك البحث عن الدين ضرراً محتملاً.

إذاً، فإنّ البحث عن الدين واجب عقلاً، من باب دفع الضرر المحتمَل.

يجب لتأكيد صحة هذا الاستدلال واستحكامه، أن نثبّت كُلّاً من المقدِّمتين الصغرى، والكبرى.

**المقدمة الأولى: قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمَل:**

تشكّل هذه القاعدةُ المقدّمةَ الكبرى للاستدلال، وحقيقتها أنّ العقل يحكم حكماً قطعياً مستقلّاً بضرورة دفع الضرر والابتعاد عنه؛

ولذا، وبأدنى التفات، يبدو هذا الحكم العقليّ العمليّ من البداهة بمكان، سواء في حال الجزم والاطمئنان بالضرر، أم في صورة كون الاحتمال عقلائياً. ويشكِّل هذا الحكم الأساسَ لكثير من أفعال الإنسان وتحرّكاته في الحياة.

وقد حازت هذه القاعدة، في الكتب الكلاميّة، الكثير من الاهتمام والاستدلال؛ وذلك في بحث «وجوب النظر في معرفة الله» و«وجوب معرفة الله»، وكذا في مباحث البراءة والاحتياط، في كتب علم الأصول[1].

وطرحت حول هذه القاعدة مناقشات وأسئلة عدّة نعرض بعضها في ما يأتي:

كما قلنا؛ إنّ العقل، مستقلّاً، يحكم بضرورة دفع الضرر المحتمل. المناقشة الأولى هي حول كون هذا الحكم عقلياً. ما هو منشأ هذا القانون الذي يلتزم به كل البشر، ويسري في حياة الجميع؟

إنّ القواعد العقليّة أو الأحكام العقليّة، تستند إلى أحكام العقل العملي أو إلى الأحكام العقلائية[2]. ومن جهة أخرى، تنقسم الأحكام العقلائية كذلك إلى نوعَين: فبعضها يرتكز على تحسين العقلاء وتقبيحهم، بينما لا يرتبط بعضها الآخر بذلك أبداً. وبالنظر

---

(1) على سبيل المثال، **نهاية الدراية**، مصدر سابق، ج2، ص473 .**كفاية الأصول**، مصدر سابق، ص 308؛ الميرزا آشتياني، **بحر الفوائد**، قم: كتابخانه آية الله مرعشي، 1403هـ، ج 2 ص27؛ محمد حسين روحاني، **منتقى الأصول**، ج4، لا مكان، چابخانه امير، 1413هـ، ص 448، الإمام الخمينيّ (قده)، **تهذيب الأصول**، طهران: اسماعيليان 1382هـ، ج 2، ص 252.

(2) مكن توضيح الفرق بين (حكم العقل) و(الحكم بصورة مجملة) على هذا النحو: حكم العقل مبني على الحسن والقبح الذاتيين، أما العقلاني فمبني على ملاك أن يكون العمل يتناسب أكثر مع تسهيل الحياة، ويقبل العقلاء به كحجيّة الخبر الواحد وحجية الظواهر.

إلى هذه الفروع المتعدّدة، تحتمل قاعدة «دفع الضرر المحتمَل» وجوهاً متعدّدة.

وقد شكّك المرحوم الأصفهانيّ في عقليّة هذه القاعدة؛ فهو يقول، في توضيح هذه النظريّة: إنّ كون هذه القاعدة عقليّة هو بأحد معنيَين:

أ) أن يكون دفع الضرر المحتمَل حكماً للعقل العمليّ؛

ب) أن يكون دفع الضرر المحتمل حكماً عقلائيّاً.

وهو إذ يرفض هذين الاحتمالين، لا يعتبر القاعدة المذكورة حكماً عقلياً ولا عقلائياً (بما يحملان من معنى)، بل يرى أنها قانونٌ فطريٌّ مرتكزٌ في ذات الإنسان[1]. ويقول في هذا المجال:

«إن قاعدة دفع الضرر ليست قاعدة عقليّة ولا عقلائيّة، بوجه من الوجوه؛ نعم كلّ ذي شعور بالجبلّة والطبع، إذ إنه يحبّ نفسه يفرّ عمّا يؤذيه»[2].

وذهب الأصفهاني إلى أنه لا يمكن لهذه القاعدة أن تكون عقليّة؛ لأنّ العقل لا يصدر حكماً عملياً.

ونجيب على هذا الادعاء بالقول: إنّ العقل، بعد إدراك الواقعيّات، ينتزع منها البعث أو الزجر، وهذا هو عين حكم العقل العمليّ، ولا مانع من اعتبار قاعدة دفع الضرر المحتمل عقليّة بهذا المعنى.

وهو يرى كذلك، في ادعاء آخر له، أنّ قاعدة دفع الضرر المحتمَل ليست من قبيل بناء العقلاء (مثل عمل خبر الثقة

(1) **نهاية الدراية**، مصدر سابق، ج2، ص467 ـ 472.

(2) المصدر نفسه، ص468.

والظهور)، ولا يرى كذلك أنها مبنيّة على أساس الحسن والقبح ويستدل على ذلك بما يلي:

1 - لا يجب دفع كل ضررٍ، ولا يحكم العقل بضرورة اجتناب الاحتمالات الضئيلة، بل حتى القويّة المتعارضة مع منفعة أقوى.

ولا بدّ من الالتفات، في الجواب عن هذا الإشكال، إلى أنه - رحمه الله - كان يعتقد بأنّ عدم حكم العقل بدفع بعض الأضرار مساوٍ لعدم ابتناء هذه القاعدة المذكورة على الحسن والقبح؛ لأنها لو كانت كذلك، لجرَت في كل المواضع. والصحيح أنّ عدم حكم العقل بدفع الضرر في بعض الموارد لا يُثبت أكثر من كون هذا الحكم حكماً اقتضائياً لا علّيّاً، وهذا الدليل لا يفيد أكثر من نفي العلّيّة التامّة عن قاعدة نفي الضرر.

2 - ومن جهة أخرى فإنّه (ره) عدّ عدم ابتناء دفع الضرر على مدح العقلاء وذمّهم، دليلاً على أنّ هذه القاعدة ليست من سنخ الحسن والقبح العقلائيّين.

ونقول جواباً عن هذا الإشكال: مدحُ العقلاء أو ذمُّهم ليس الملاك، في حُسن فعل أو قُبحه؛ بل يرجع حسن كل فعل أو قبحه إلى ملاكات واقعيّة في الفعل؛ وهذه الملاكات شيء آخر غير المدح والذم.

3 - والدليل الثالث الذي طرحه (ره) مبنيٌّ على أنه ليس كل احتمال للعقل منجزاً. وفي الجواب عن ذلك؛ لا بدّ من الالتفات إلى أنّ قاعدة دفع الضرر المحتمل لا تَعُدُّ الابتعادَ عن كلّ ضرر لازماً، بل قد يقدم الإنسان في بعض الموارد على بعض الأضرار المحتمَلة بل والقطعيّة كذلك؛ وذلك لأنّ

القاعدة المذكورة تجري في مورد الاحتمالات القابلة للملاحظة لا أي احتمال؛ أي أنه، بناءً على هذه القاعدة، يجب اجتناب الضرر المحتمَل، وبالطبع فإمّا أن يكون الضرر قطعياً، وإمّا أن يكون احتمالياً ولكن مع أهميّة المحتمَل، بحيث يرى العقلاء من الخطأ أن لا يعتنوا بهذا المحتمَل؛ وإن كان احتماله ضعيفاً، فإنّ قيمة الاحتمال لا تخضع لعامل واحد، هو «درجة الاحتمال»، فحسب، بل لا بدّ من أن نلاحظ كذلك «أهمية المحتمَل»[1].

والخلاصة أنّه لم تكن أي من شكوكه حول قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمَل فعّالة، ولا يمكن قبول وجهة نظره. ولكن، كما قال؛ نحن كذلك نوافق على أنّ قاعدة دفع الضرر المحتمل قانون فطري وذاتي في الإنسان. وحتى يمكن القول إنّه قانون غريزي؛ إذ إنه مشترَك بين الإنسان والحيوان، فالبشر مثل كل الحيوانات الأخرى، يفرُّون من الضرر المحتمَل بحكم غريزتهم. ولكن يجب الالتفات إلى عدم تنافي أي مسألة مع كون قاعدة دفع الضرر المحتمَل عقليّةً. وفي الوقت عينه؛ فإنّ الفطرة أو الغريزة الإنسانيّة تدعو إليه كذلك، ويحكم العقل به كذلك ويرى أنّه إلزاميّ.

**المقدمة الثانية: ترك البحث عن الدين مستوجِب للضرر المحتمَل**

يمكن إثبات المقدّمة الصغرى في هذا الاستدلال على النحو التالي: يؤدي ترك البحث عن الدين وإهماله إلى ضرر محتمل. ويستمد هذا الاحتمال قوته من الإنصات إلى نداء العقل والفطرة، وكذلك من الالتفات إلى رسالة الأنبياء على طول التاريخ البشري.

---

(1) انظر: **آموزش عقايد**، مصدر سابق، ج1، ص40 و41.

يريد الإنسان بفطرته أن يعرف عن مَنشئه ومَعاده ويسأل أسئلة من قبِيل: من أين أتيتُ؟ ولماذا؟ وإلى أين أتّجه؟ تشغل هذه الأسئلة فكر الإنسان، وتحثّه على البحث عن الجواب. تضع هذه الهواجس الإنسان أمام احتمال جادّ مفاده أنّ هذه الحياة قد تكون أبديّة، ويجب القيام ببعض الأعمال للنجاة من الشقاء فيها. وليس هذا احتمالاً ضئيلاً يتغاضى عنه العقل؛ لأنّ المسألة مسألة شقاء أو سعادة في حياة أبديّة، وإن كان احتمال وجود حياة كهذه ضئيلاً جداً لدى العقل، إلّا أنّه يهتمّ به، ويدفعه هذا الاحتمال إلى البحث لدفع هذا الضرر.

## الاستنتاج:

يثير احتمال وجود حياة بعد الموت، مهما كان منشؤه، اهتمام العقل؛ وكما هي سيرة العقل دائماً فهو يهتم بالاحتمالات المعتنى بها، فسيهتمّ كذلك بهذا الاحتمال وسيحكم بوجوب التأمّل والتبصر فيه، ليصل إلى حقيقة الأمر، وينجو من الضرر المحتمَل الناشئ من ترك دراسته والتأمّل فيه، ويتخلّصَ من شبح الشقاء الأبديّ. وبإثبات المقدمة الصغرى، والكبرى، من الاستدلال، يمْكِن الحكم بوجوب البحث عن الدين والسعي لكسب المعلومات حول هذا الدين ومرسله (أي الله تعالى) والقول إن هذا الحكم حكم عقلي.

### 1 ـ 2 ـ وجوب شكر المنعم:

الدليل العقلي الثاني الذي يمكن الاستدلال به على وجوب البحث عن الدين هو «وجوب شكر المنعم».

يشعر الإنسان بالدَّين أمام كل من تفضّل وأنعم عليه أو أحسن إليه، ويرى أنّ شكر تلك النعمة واجب.

ويشهد الإنسان في حياته نِعَماً كثيرة وإمكانات متعدّدة، وضِعت في تصرفه، وإنّ معرفة المنعِم والسعي للتعرف على قوانينه وتأمين رضاه هو خطوة يجب القيام بها، بناءً على الميل الفطري وحكم العقل بشكر المنعم وتقديره. لذا فإنّه يمكن القول إنّ وجوب البحث عن الدين والبحث لمعرفة المنعم وأوامره مبني على حكم العقل بوجوب شكر المنعم.

يجب الالتفات إلى أنّه يجب توثيق العلاقة بين «شكر المنعم» و«معرفة المنعم»؛ لأنّ ثِقل هذا الدليل وأساسَه مبنيّان على هذه النقطة. ويمكن تصور هذه العلاقة على الأقل بشكلَين: الأول؛ إنّ «معرفة المنعم» والسعي لتأمين رضاه هما مِن مقدمات «شكر المنعم» وضروراته. على هذا الأساس؛ يجعل هذا الاستدلال، من باب مقدمة البحث عن الدين، معرفةَ المنعم واجباً[1]. والثاني؛ إنّنا نكتشف، بالتدقيق في معنى الشكر، أنّ المعرفة والطاعة جزء لا يتجزأ من الشكر. فـ«شكر المنعم» لا يكتمل بدون «معرفة المنعم»، ومعرفة المنعم نوع من أنواع الشكر، وهي مصداق للشكر العملي.

يقول العلّامة الطباطبائي في تعريف الشكر:

«حقيقة الشكر هي وضع النِّعَم في مَوضعها الذي تنبغي له، بحيث يشير إلى أنعام المُنعِم. وإيقاعه كما هو حقّه يتوقّف على

1 ـ معرفة المنعِم،

و2 ـ معرفة نِعَمِهِ بما هي نِعَمُهُ،

---

(1) وبالطبع فالأمر واضح؛ إنّ معرفة المنعم مقدمة على الشكر في المواضع التي يكون المنعم فيها هو الله، ولكن لا تقدّم كهذا في الإنعام والإحسان الإنسانيّ أي أنّ معرفة المنعم البشريّ ليست مقدمة لشكره.

و3 ـ كيفيّة وضعها مَوضعَها منه بحيث يُحكى عن إنعامه»[1].

والخلاصة هي أنّه، بناء على التصور الأول، يجب البحث عن الدين؛ فالبحث هذا واجبٌ من باب المقدِّمة. ولكن التصوّر الثاني ليس كذلك، وتدل قاعدة شكر المنعِم بشكل مباشر عليها.

## النقد والتحليل:

يواجه كِلا البيانَين لهذا الاستدلال مشكلة واحدة. ويؤخذ على هذا الاستدلال، على الأقل، مأخذين هما: المصادرة على المطلوب، أو التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة.

وذلك لأنّا إما نفترض وجود المنعم في مقدمتي الاستدلال، وإما لا نفترضه. فإن افترضنا وجوده كان الاستدلال مصادرة على المطلوب، وكانت النتيجة مفروضة في المقدّمة، إلا إذا أردنا أن نجد دليلاً للتعمّق والاستمرار في معرفة الله بعد الاعتراف بوجود المنعم وهذا خارج عن البحث.

أمّا إن لم نفترض وجود المنعِم، كان الاستدلال مبتلى بالتمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة وأخذ الموضوع الذي لم تثبت صحته بعد مقدّمة للاستدلال. وبعبارة أخرى، لم يثبت بعدُ وجودُ المنعِم، لكي يجبَ شكرُه أو لا يجب.

ويمكن الإجابة عن هذا الإشكال بأنّه مع أخذنا في الاستدلال منعِماً لم يُثبَتْ بعدُ، فإنَّ كثرة النِّعَم وعظَمتَها قد بلغت حدّاً أوجبَ أن لو احتمل الإنسان وجودَ منعم، لأوجبَ شكرَه على نفسِه، فاحتمال وجود المنعم في هذه الحالة منجِّز كذلك، لأنّ وجوب

---

(1) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج 16 ـ ص 215.

شكر منعم كهذا غاية في التأكيد، وممّا تهتمّ به فطرة الإنسان وعقلُه.

ونقول في الختام إنّ «وجوب شكر المنعِم» والوصول إلى «وجوب معرفة المنعِم» والبحث عن الدين، هو منتهى قدرة هذا الاستدلال، وهذه الدلالة كذلك هي مَوضع قبول.

جليّ أنّ الدليل الثاني مستقلّ عن الدليل الأول، ومن الناحية الكُبرَويّة، فإنّ وجوب شكر المنعم مستقلّ عن دفع الضرر المحتمَل. وبعبارة أوضح: شكر المُنعم والمُحسِن واجب من المنظور العقلي، حتى لو لم يؤدِّ عدم الشكر إلى ضرر. وهذا هو سرّ استقلال هاتين القاعدتَين.

### 1 ـ 3 ـ المعرفة شرط الحياة الإنسانية:

نستفيد في الدليل العقلي الثالث، وجوب البحث عن الدين من بيانات الأستاذ مصباح. وقد بنى استدلاله على ثلاث مقدمات[1]:

#### 1 ـ 3 ـ 1 ـ الإنسان باحث عن الكمال:

لو تأمّل كلّ شخص في دوافعه الداخليّة، ورغباته النفسيّة، للاحظ أنّ الدافع الأساس للكثير منها هو الرغبة في الكمال، ولا يوجد إنسان يرغب في النقص في وجوده، ويسعى كل شخص جاهداً، وبحسب وُسعِه، لإزالة كل النقائص والعيوب عن نفسِه، ليبلغ كماله المنشود. ويحاول قبل إزالتها إخفاءَها عن الآخرين... والرغبة في الكمال عامل فطريّ قويّ كامن في أعماق الروح الإنسانيّة، وله مظاهر شعوريّة تجلب إليها الانتباه، ولكن بقليل من

---

(1) انظر: **آموزش عقايد**، مصدر سابق، ج1، ص45 ـ 49.

التأمّل نكتشف أنّ الأساس والمصدر لكلّ هذه المظاهر الشعوريّة هو الرغبة في الكمال.

### 1 ـ 3 ـ 2 ـ كمال الإنسان مرهون بإطاعة العقل:

تتمّ عمليّة النموّ والتكامل في النباتات بصورة حتميّة جبريّة خاضعة لتوفّر العوامل والظروف الخارجيّة... أما الحيوانات فيمكن أن يكون لها نصيب من الإرادة والاختيار في تكاملها، ولكنّها إرادة منبثقة من الغرائز الحيوانيّة العمياء، يتحدّد عملها ونشاطها في حدود الحاجات الطبيعيّة، وفي ضوء شعور ضيّق محدّد بمقدار حواسّ كلّ حيوان... أمّا الإنسان فمضافاً إلى ما يملكه من الخصائص النباتيّة والحيوانيّة فإنّه يختصّ بميزتَين روحيّتَين؛ فهو من جهة لا تتحدد رغباته الفطريّة بحدود الحاجات الطبيعيّة، ومن جهة أخرى، يملك قوّة العقل، فيمكنه من خلالها أن يوسّع دائرة معلوماته إلى غير نهاية. ولأجل هذه الميّزات تتجاوز إرادته حدود الطبيعة الضيّقة، وتتّجه باتجاه اللانهاية. تمتد حدود إرادة الإنسان وفقاً لهذه الخصائص إلى مجال أبعد من حدود الطبيعة وتميل إلى اللانهاية. ويكون التصرف إنسانياً إذا ما كان ناتجاً عن إرادة نابعة من رغبات الإنسان الخاصّة، وفي ظل هداية العقل.

### 1 ـ 3 ـ 3 ـ الأحكام العمليّة للعقل محتاجة إلى الأسس النظريّة:

إنّ الفعل الاختياريّ وسيلة يُتوصّل من خلالها إلى النتيجة المطلوبة، وتخضع قيمته لدرجة مطلوبيّة الهدف الذي يَنشده، ولمدى تأثيره في تكامل الروح. ولو أدّى الفعل الاختياريّ إلى فقدان الكمال الروحيّ فستكون له قيمة سلبيّة معكوسة. ولذا يمكن للعقل أن يحكم على الأفعال الاختيارية ويقيّمها في ما لو كان مطّلعاً على كمالات الإنسان ومستوياته، وكان عالماً بأنّ الإنسان أيّ موجود هو، وبالأبعاد التي تمتدّ إليها حياته، والمرحلة الكماليّة التي يمكن

للإنسان بلوغها، أي يلزم على العقل أن يعلم بأبعاد وجود الإنسان والهدف من خلقه. ومن هنا، فالتوصّل إلى الإيديولوجيا الصحيحة- أي النظام القيميّ (الخُلُقيّ) الحاكم على الأفعال الاختياريّة- لا يتمّ إلا برؤية كونيّة صحيحة، وعلاج مسائلها ومواضيعها، وإذا لم يعالج هذه المسائل، فلا يمكنه الحكم اليقينيّ الجازم بقِيَم الأفعال، كما إنه لو لم يعرف الهدف، فلا يمكنه أن يحدّد المسار الذي يؤدّي إلى هذا الهدف، إذن فالمدرَكات النظريّة التي تشكّل المسائل الأساس للرؤية الكونيّة، هي في واقعها الأساس للنظام القيميّ (الخلقي) والأحكام العمليّة للعقل.

## الاستنتاج:

يمكننا إثبات ضرورة البحث عن الدين وبذل الجهود للتوصّل إلى الإيديولوجيا والرؤية الكونية الصحيحة، في ضوء هذه المقدّمات، بالدليل الآتي:

يطلب الإنسان بفطرته الكمال الإنساني. ويستهدف من خلال ممارسته لبعض الأفعال التوصّل إلى كماله الحقيقيّ، ومن أجل التعرّف على الأفعال والممارسات التي توصله إلى هدفه المنشود، لا بدّ له من أن يعرف أولاً كماله النهائيّ، ولا تتمّ معرفته إلا بمعرفة حقيقة وجوده، وبدايته ومصيره. ثمّ عليه أن يحدّد العلاقة الإيجابيّة أو السلبيّة بين أفعاله المختلفة، والمراحلِ والمستويات المختلفة لكمالِه؛ حتى يتمكّن من الوصول إلى المسار الصحيح المؤدّي إلى كماله الإنسانيّ، وإذا لم يتوصّل إلى هذه المدرَكات والمعارف النظريّة (أصول الرؤية الكونيّة)؛ فلا يمكنه أن يتقبّل نظاماً عمليّاً صحيحاً (الإيديولوجيا).

إذن فمن الضروريّ البحثُ عن الدين الحقّ والسعي لمعرفته،

وهو الذي يشتمل على الرؤية الكونيّة، والإيديولوجيا الصحيحة، وإلّا فإنّه لا يمكنه التوصّل إلى الكمال الإنسانيّ، والأفعال التي لا تنبثق من مثل هذه القيم والمدرَكات والمَعارف لن تكون أفعالاً إنسانيّة.

## النقد والتحليل:

تناولَ هذا الاستدلال مبدأي «جلب المنفعة» و«دفع الضرر». وقد سعى إلى إثبات ضرورة البحث عن الدين مستنداً إلى الدور الأساس الذي يؤدّيه هذان الدافعان الفطريان في تكامل الإنسان. ويستحق تأكيد هذا الاستدلال لأهميّةِ بحث الإنسان عن الكمال ودورِه المهمّ في إنسانيّته، التنويهَ والتقديرَ. ولكن قد يواجَه هذا الرأي بسؤال: هل يرجع هذا الاستدلال إلى دافع الإنسان الفطريّ للبحث عن الكمال؟ أم إلى دافعه الفطريّ للهروب من الضرر؟ فإن كان تأكيد هذا الاستدلال لبحث الإنسان عن الكمال، يرجع إلى القاعدة الفطريّة والحكم العقليّ بوجوب دفع الضرر؛ فلن يَرِدَ عليه أيّ إشكال. وأما إن كان تأكيده لطلب الكمال بشكل مستقلّ وفي عرْض قاعدة دفع الضرر؛ عندها يُطرح الرأي للمناقشة.

يسعى الإنسان بحكم عقله وفطرته إلى دفع الأضرار المتخوَّف منها. ولكن هل يسعى كذلك في جلب المنفعة بالمقدار عينه الذي يبادر فيه إلى دفع الضرر أم لا؟ وبعبارة أخرى، هل يجب جلب المنفعة بحكم العقل والفطرة تماماً مثلما يجب دفع الضرر أم لا؟

على سبيل المثال؛ لو فُرض أنّ مصير حياة الإنسان الدنيوية سيختم بإحدى هاتين الحالتين: السعادة (في حال فعل الخير في الدنيا) أو الشقاء (في حال فعل السّوء في الدنيا)، فإنّ الإنسان سيختار في هذه الحالة طريق الصلاح وفعل الخير خوفاً من الابتلاء بالشقاء. أما إذا انتهى مصير حياة الإنسان الدنيوية إلى إحدى هاتين

الحالتين؛ السعادة (في صورة فعل الخير في الدنيا) أو العدم (في صورة فعل السوء في الدنيا)، فإننا لن نكون متأكدين من أنّ الإنسان سيختار طريق الصلاح وفعل الخير خوفاً من العدم بل ربّما سيرضى بالعدم ويغضّ الطّرف عن الخير الذي تجرّه السعادة.

والذي ينتهي إليه النظر في المقام، أنّ حكم جلب المنفعة لا يتعدّى الرُّجحان والمطلوبيّةَ ولا يصل أبداً إلى حد الإلزام والوجوب. بناءً على هذا، فالباعثُ الأصليّ للإنسان من أجل نيل معرفة الله والمعتقدات الدينيّة هو الهروب من الضرر والخسارة لا تحصيل المنفعة[1]. بالرغم من أنه لا يمكن إنكار تأثير قاعدة جلب المنفعة في تحريك الإنسان؛ فإنّ الذي يؤدّي الدور الأساس في هذا الموضوع هو دفع الضرر.

## خلاصة الأدلّة العقليّة:

أقمنا في هذه المسألة ثلاثة أدلّة عقليّة على وجوب البحث عن الدين. وأشار الدليل الأول الذي كان قائماً على كبرى «وجوب دفع الضرر المحتمل»، بدقّة، إلى وجوب البحث عن الدين، واستطاع إثبات هذا الادعاء بجدارة. في حين لم يشتمل الدليل المبني على «وجوب شكر المنعم» على معرفة أوليّة ومقدمة للدين ولكن يمكن اعتباره الدليل الأقوى والأفضل للقول بضرورة معرفة الله والتأمّل في صفاته وأفعاله (معرفة مستمرة) إذا ما أثبتنا وجود المنعم، مع أننا قد أشرنا إلى أنّ احتمال وجود منعم بهذه المواصفات أمر منجز ومؤكّد وموضع اهتمام العقل والفطرة.

---

(1) يستخدم الضرر في معنيين: الأول هو تضييع الربح والفائدة، والآخر هو تضييع أصل رأس المال إذ يكون مرادفاً في هذه الحالة لمعنى الخسران. الضرر بالمعنى الثاني هو مورد نظر قاعدة دفع الضرر.

وفي ما يخص الدليل الثالث الذي يرى أنّ المعرفة شرط إنسانيّة الإنسان ويؤكد وجود حسّ طلب الكمال لدى الإنسان، فلا يمكن اعتباره دليلاً مستقلاً، فلا تدل دوافع نيل المعرفة والكمال على شيء أبعد من الرجحان ولا يمكن القول إنّها تثبِت وجوب البحث عن الدين.

والخلاصة هي أنّ وجوب البحث عن الدين والسعي لمعرفة الله وقوانينه، لازم وضروري وفقاً لحكم العقل. وقانون وجوب دفع الضرر المحتمَل هو أقوى وأمتن مناصر لهذا الرأي.

لذا فإنّ البحث عن الدين هو واجب عقلي، ويتخذ شكلاً شرعياً وفقاً لقاعدة الملازَمة.

## 2 ـ الأدلة الشرعية:

نصل الآن إلى الأدلة الشرعيّة من بعد أن أقمنا الأدلّة العقليّة. فهل يمكن إثبات وجوب البحث عن الدين بالأدلّة الدينيّة الداخليّة[1]؟

وجليّ أنه لا يمكن التمسك بالأدلّة الشرعيّة لإثبات وجوب البحث عن الدين ومعرفة الله، فنحن إن أرجعنا هذا الوجوب إلى الدين فسيُطرح السؤال: ما هو الدليل على وجوب إجراء هذا القانون؟ ولا يمكن عدم الإجابة عن هذا السؤال. وإن كان الجواب هو أنّ العقل يحكم بوجوب اتِّباع أوامر الشرع، يثبُت عندها ادعاؤنا. ولكن إذا ما نسبنا الجواب إلى أمر الشارع فسيبقى عندها السؤال قائماً، وستمتد سلسلة الأسئلة... وهكذا ستبقى أوامر الشارع المتتابعة

(1) المقصود من الأدلّة الدينيّة الداخليّة هي الأدلّة التي تُستخلص من النظر في النصوص الدينيّة بعد قبول الدين والقبول بحجيّة هذه النصوص.

بدون أساسٍ لإيجاب الامتثال والطاعة إلى ما لا نهاية؛ ذلك أنّ حقانية الشرع ومصداقيته لم تثبُت بعد.

ولكن يلاحظ في رأي الأشاعرة تمسّكهم بالأدلّة الدينيّة الداخليّة لإثبات وجوب البحث عن الدين ولزوم معرفة الله. فيرى الأشاعرة أن الدليل على مدّعاهم هو الإجماع وظواهر الآيات والروايات التي تأمر بالنظر والتفكّر في الآيات الإلهيّة في السماء والأرض. ولكن إذ يُحتمل كون هذه الظواهر على غير معنى الوجوب، ذهب الأشاعرة إلى أنّ الدليل الأساس على وجهة نظرهم هو الإجماع[1]، فهم يرون أنّ وجوب معرفة الله واجب بالإجماع، ووجوب النظر والمطالعة لازم من باب مقدمة الواجب.

وقد استدل الأشاعرة، دفعاً لإشكال التسلسل، في مقام إشكالهم على المعتزلة، بأنّ وجوب معرفة الله لا يمكن أن يكون عقلياً؛ والدليل على ذلك هو الآية الشريفة ﴿...وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾؛ إذ يُستفاد منها أن لا عذاب قبل البعثة، ولا وجوب تبعاً لذلك لتحصيل النظر والمعرفة كذلك. كما لا يراد بالرّسول الرسول الباطن أي العقل؛ لأنه خلاف الظاهر من الكلام ولا دليل عليه[2].

لكنّ حقيقة الأمر أنّ الاستدلال بآية أو رواية لا يكون منطقياً وصحيحاً إلا إذا كانت حجيّتُهما وسنَدُهما ثابتَين، وهو ما لا معنى له قبل إثبات الشريعة، وإثباتها متوقّف كذلك على النظر والمعرفة؛ لذا لا مفرّ من أساس عقليّ غير ديني لوجوب النظر والمعرفة.

ولا تفوتنا الإشارة إلى أنّ أحد أسباب احتمال الضرر التي تجبِر

---

(1) عضد الدين عبد الرحمن الإيجي، **شرح المواقف**، شرح: علي بن محمد الجرجاني، انتشارات الشريف الرضي، ط 1، 1412هـ ج1، ص250 و252.

(2) المصدر نفسه، ص 271 و272.

العقل على السعي نحو تحصيل المعرفة هو إنذار الرسل وأولياء الله الذي وصلنا عن طريق السمع. لكنّ هذا لا يؤدّي بنا إلى القول إنّ السمع دليل على وجوب النظر والمعرفة. فسمعية وجوب معرفة الله إذن ليست سوى سمعية منشأ احتمال الضرر التي سبقت.

## خصائص الحُكم:

استطعنا إلى الآن إثبات الوجوب العقلي للبحث عن الدين، وإثبات وجوبه شرعاً بناءً على قاعدة الملازمة. وتسهم معرفة خصائص هذا الحكم بشكل كبير في معرفة حدوده وأبعاده. وسنتناول في ما يلي خصائص هذا الحكم من قبِيل كونه مَولَوياً أو إرشاديّاً، هل هذا الوجوب عيني أم كفائي...

**مولوي أم إرشادي:** هذا الحكم مولوي. لأنّه بناءً على أساس «أصالة المولوية» فقد صدرت كل بيانات الشارع وخطاباته عن موقع التقنين، إلا إذا ما كان ثمة محذور عقليّ أو لغوي يحُوْل دون اعتبار الحكم مولوياً، أو أن تقام قرينة خاصّة على أنّ الحكم إرشادي.

يواجه هذا التحليل مأزقاً أساسه أنّا لا نملك في البحث الحاضر دليلاً شرعيّاً على الادِّعاء، فكيف سندافع عندها عن مولويّة الحكم؟

يجب التنويه عند الإجابة إلى أنّه لو كان رأي العقل في سلسلة علل الأحكام، لكان هذا الحكم شرعيّاً مولوياً بناءً على قاعدة الملازمة. أي يقول الشارع، بناءً على قاعدة الملازمة، أنا أؤيد الرأي الذي يعطيه العقل وأصدِره من موقع المولويّة[1]، لذا يجب في النهاية القول بمولويّة حكم وجوب البحث عن الدين.

---

(1) انظر: الملحق رقم 1.

**نفسي أم غيري**: لا بدّ من القول بغيريّة هذا الحكم، إذ إن قاعدة دفع الضرر المحتمل هي المستند الأصليّ لهذا الحكم، وكان دفع الضرر المحتمَل كذلك مُنبئاً عن غيريّة متعلّقه، وأنّ الهدف الأصليّ منه هو الفرار من الضرر الأخرويّ، الذي هو مغاير لعَين مؤدّى التكليف.

**عيني أم كفائي**: يبدو جلياً أنّ مقتضى أدلّة الحكم هو كون غرضها من إيجابه دفعَ الضرر المحتمل عن كلّ فرد من أفراد المكلّفين، وهذا ما لا يكون إلا بقيام كلّ منهم به، ولم يُلحظ في هذا المجال الضرر أو المنفعة العامّين؛ ليكون قيام فردٍ أو أفرادٍ بامتثال التكليف مسقطاً للوظيفة عن الآخرين، بل موضوعه هو دفع الضرر الشخصيّ عن كلّ فردٍ من أفراد الإنسان، ومعنى ذلك عينيّة هذا التكليف.

**تعييني أم تخييري**: مع أنّ الحكم بوجوب البحث عن الدين لا يثبُت إلا عن طريق العقل، فإنّه توجد طرق مختلفة للبحث عن الدين وللتفكر في هذا المجال. ويمكن امتثال هذا الحكم بطرقٍ عدة، وبعبارة أوضح: فإنّ امتثال هذا التكليف متعدد وليس محدوداً بالعقل وبالتفكر. وكذلك؛ فإنّ الحاكم بهذا الحكم هو العقل، لا الشرع، ولكن يجب الالتفات إلى أنّ هذه الأمور لا تحملنا على اعتبار حكم وجوب البحث عن الدين حكماً تخييريّاً، لأنّ الأصل هو كون الحكم تعيينيّاً، وتساعد الأدلّة كذلك على القول بتعيينيّة الحُكم.

**توصّلي أم تعبدي**: كل حكم في الأصل هو توصلي، إلّا أن يشترط الشارع له قصد القربة بذكر قرينة خاصة أو «بيانات إضافية». يلاحظ أنّ العقل يحكم بوجوب البحث عن الدين، ولا نرى في رأي الشارع دليلاً على وجوب قصد القربة (بالاستفادة من قاعدة الملازَمة). فيمكن القول، بناءً على هذا، إنَّ وجوب البحث عن الدين حكم توصّلي.

## مجال وجوب البحث عن الدين:

بعد الاعتراف والإذعان بوجوب معرفة الله وضرورة البحث عن الدين، يُطرح السّؤال الآتي: ما هو مجال هذه الأدلّة؟ وما هي التكاليف التي تجب على الإنسان بمقتضى هذا الحكم العقليّ؟ وبعبارة أخرى، إلى أيّ حدٍّ تلزِم هذه الأدلّة الإنسانَ بالبحث عن الدين وتُوجب عليه التديُّن؟

يُقال، جواباً، إنّ أدلّة وجوب البحث عن الدين، مضافاً إلى إثباتها ضرورة تحصيل المعرفة، هي تُثبِت لوازمَ هذه المعرفة؛ لأنّ قاعدة دفع الضرر المحتمَل تُلزم الإنسان بإزالة جميع الأضرار التي تلحَقه بفعل عدمِ البحث عن الدين وعدم معرفة الله ولا يتيسّر له هذا بدون الالتزام بلوازم هذا الاعتراف وتلك المعرفة.

ومضافاً إلى أنّ العقل الإنسانيّ يوجب البحث عن الدين ومعرفة الدين في المجالات الثلاثة (العقيدة، والأخلاق، والأحكام)، فإنّه يعتقد كذلك بلزوم تحصيل الأوليات العقدية والأخلاقيّة والسلوكيّة التي أمر بها الشرع وتحقيقها؛ لأنّها بأجمعها من موارد قاعدة دفع الضرر المحتمَل؛ إذ إنه بدون تحصيل الأوليّات والضروريّات الدينيّة التي يعدّها الشرع لازمةً، سيبقى احتمال لحوق الضرر بالإنسان قائماً؛ فيحكم العقل بضرورة القيام بالخطوات المناسبة (تحصيل الأوليّات العقليّة والشرعية في المجالات الثلاثة؛ أي العقائد والأحكام والأخلاق) تخلُّصاً من هذا الاحتمال[1].

---

(1) ويدفعنا هذا التحليل إلى مرحلة متقدمة عمّا كنا قد بيّناه في بحث مولوية هذا الحكم، فبناء على الرأي المذكور أعلاه، «دفعُ الضرر المحتمل» حكمٌ من أحكام العقل المستقلة، يندرج تحت سلسلة علل الأحكام، ويطلق عليه «فقه ما=

## الحكم الفقهي للمسألة:

لذا يمكن القول باختصار إنّ البحث عن الدين واجب مولوي، غيري، عيني، تعييني، وتوصّلي.

= قبل الشريعة»، ويظهر كذلك في سلسله المعلولات ويطلق عليه «فقهِ ما بعد الشريعة». فحكم العقل بوجوب البحث عن الدين، هو في سلسلة العلل ويتخذُ، بالملازمة، صبغة شرعيّة وهو ما زال في مرحلة الفقه قبل الشريعة؛ ولكن هناك، وبناء على قاعدة دفع الضرر المحتمل، تحدثنا عن تعلّم التعاليم الأوليّة ومقدمات الدين ليحصل لنا الاطمئنان بدفع الضرر، ونضع في الحقيقة حكم العقل هنا في سلسلة المعلولات؛ (لأنّه مقرون بفرض وجود الشريعة)، ويعتبر هذا الحكم عندها، على خلاف الحكم السابق، «فقه ما بعد الشريعة». وقد بيَّنّا الفرق بين حكم العقل في سلسلة الأحكام وسلسلة المعلولات في الملحق رقم 1.

## المسألة الثالثة

# تعلّم المعارف الدينية

وصلنا ببحثنا في المسألة السابقة إلى نتيجة مفادها أنّ البحث عن الدين والوصول إلى ساحته، أمر واجب عقلاً، وقد اتخذ صفة شرعيّة وفقاً لقاعدة الملازَمة. وذكرنا أننا نقصد الدين الخاتم في البحث الحاضر أي دين الإسلام المُبِينَ.

وسنعمل في المسألة الحاليّة على تتبّع منهجية التعرّف على الدين والبحث عنه. وفي حال وصل الإنسان إلى ساحة الدين المقدّسة وتعلّق قلبه بالدين الخاتم، فهل يوجد تأكيد خاص على تعلّم معارف الإسلام؟

يجب في البداية أن نوضّح حدود الموضوع وأبعاده والأسئلة المطروحة حوله، ليعيننا ذلك على تحديد المحمول الفقهي.

## توضيح المسألة:

سعينا في المسألة السابقة إلى تعيين الحكم الفقهي للموضوع في المنظور غير الديني، إلا أننا في هذه المسألة سنعمل على الإجابة

عن هذا السؤال من منظور ديني، وبعد القبول بحجيّة المصادر الإسلامية، والسؤال هو: هل يوجد تأكيد خاص على تحصيل تعاليم الإسلام بشكل عام؟ وهل أن التأكيد هو للبحث عن الدين فحسب، أم أنه يتضمن تأكيداً خاصّاً على أصل معرفة الإسلام؟ هل يمكن ادعاء أنّ الشخص المعتقد بدين الإسلام، الذي أضاء قلبَه بنور الإيمان بالله وبخاتم رسلِ الله (ص)، يستحق ثواباً أكبر إذا ما عرف عن الإسلام أكثر؟ هل صحيح أنّ تعلّم الإسلام والبحث عن تعاليمه له رجحان على جميع مستوياته ومراتبه، ويزداد استحبابه شيئاً فشيئاً؟

تُقسّم معارف الإسلام في تقسيم مشهور[1] إلى ثلاث شعب: الأحكام، والعقائد، والأخلاق. ولهذه المعارف مراتب ودرجات على أساس ضرورتها وأولوية تحصيلها. وتعد بعض معارف الإسلام

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **قرآن در اسلام**، دار الكتب الإسلامية، 1394هـ، ص15؛ و**آشنايي با علوم اسلامي**، مصدر سابق. هذا التقسيم مأخوذ عن رواية نبويّة: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ وَعَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ عُبَيْدِ اللهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الدِّهْقَانِ، عَنْ دُرُسْتَ الْوَاسِطِيِّ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ، عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى (ع) قَالَ: «**دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) الْمَسْجِدَ فَإِذَا جَمَاعَةٌ قَدْ أَطَافُوا بِرَجُلٍ، فَقَالَ: مَا هَذَا؟ فَقِيلَ: عَلَّامَةٌ، فَقَالَ: وَمَا الْعَلَّامَةُ؟ فَقَالُوا لَهُ: أَعْلَمُ النَّاسِ بِأَنْسَابِ الْعَرَبِ، وَوَقَائِعِهَا، وَأَيَّامِ الْجَاهِلِيَّةِ، وَالْأَشْعَارِ الْعَرَبِيَّةِ، قَالَ: فَقَالَ النَّبِيُّ (ص) ذَاكَ عِلْمٌ لَا يَضُرُّ مَنْ جَهِلَهُ وَلَا يَنْفَعُ مَنْ عَلِمَهُ، ثُمَّ قَالَ النَّبِيُّ (ص): إِنَّمَا الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ آيَةٌ مُحْكَمَةٌ، أَوْ فَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ، أَوْ سُنَّةٌ قَائِمَةٌ، وَمَا خَلَاهُنَّ فَهُوَ فَضْلٌ**» (**الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص32، ح1). وقد استخلص بعض المفسرين هذا التقسيم من الآية الشريفة: ﴿يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ (سورة آل عمران: الآية 164)؛ أمّا الشيخ محمود شلتوت في كتاب «**الإسلام عقيدة وشريعة**»، فقد رأى أنّ تعاليم الإسلام في الاعتقادات والشريعة بمعنى الأحكام العمليّة؛ وذكر في قسم آخر أنّ الأخلاق شعبة من شعب الإسلام. (رضا إسلامي، **مدخل علم الفقه**، انتشارات مركز مديريت حوزه علميه قم، ط 1، 1384ش، ص41، الحاشية1)

جزءاً من مقومات التدين ومعرفة الدين وأسسهما؛ أي تعتبر ممّا هو مصطلح عليه بضروريات الدين، وتحتلُّ المرتبةَ الأولى في أولويات التعلم؛ ويجب تعلّم قسم آخر من التعاليم من باب أنها موضع ابتلاء كل المكلفينَ، ويحتل قسم آخر المرتبة الثالثة، وهو ما لا يعتبَر ضرورياً ولا من المبتلى به؛ لذا يمكن تقسيم كل معارف الإسلام حسب أولويتها إلى ثلاثة أقسام:

1 ـ المعارف الضرورية.

2 ـ المعارف المبتلى بها:

2 ـ 1 ـ المعارف العامّة أو عامّة الابتلاء

2 ـ 2 ـ المعارف الخاصة أو التي هي محل ابتلاء شخصي.

3 ـ سائر المعارف[1].

ويمكن لمنهجية التحصيل والبحث في كل من هذه الأقسام أن تكون قائمة على أساس التقليد أو الاجتهاد؛ من باب التقسيم بحسب طريقة البحث.

ويجدر الالتفات إلى أن المقصود من معرفة الإسلام في هذا البحث شامل لكل المراتب وكل الطرق. وقد تمحور السؤال المركزي في هذا البحث حول ما إذا كانت معرفة الإسلام والبحث

(1) لا بد من التذكير بأن المعارف الضرورية والمعارف المبتلى بها يعتبر أحدهما قسيماً للآخر من باب التسامح. وجليٌّ وجود علاقة العموم والخصوص بينهما. أي أن بعض المعارف الضرورية هي ليست موضع ابتلاء في الأصل، وكذا الأمر، فإن كثيراً من الموارد المبتلى بها لا تعتبر من ضروريات الدين، وبالطبع بعض المعارف المندرجة تحت قائمة ضروريات الدين هي في الوقت عينه من جملة مواضع ابتلاء المكلَّفين.

عنه -في أي شعبة من شُعَبِهِ، وبأي طريقة كانت- لها رجحان مضاعف مضافاً إلى وجوب البحث عن الدين؟ وهل يمكن تصوّر إطلاقٍ وشمولٍ كهذا لمعرفة الإسلام والبحث عنه، بعد وجوب البحث عن الدين؟

نذكّر هنا بأنّه في البحث الحاضر، يُطلق على المستويات الابتدائية والمتقدمة للتعرّف على معارف الدين، تعبير «معرفة الإسلام»؛ ويُطلق على المستوى الأعمق والأكثر تخصُّصاً تعبير «البحث في الإسلام».

## تاريخ البحث:

بيّنا في السابق[1]، أنه مع أنّ الكتب الفقهية القديمة والمتأخرة لم تتعرض، بصورة منفردة ومتخصصة، لمباحث التعليم والتربية، فإننا نلاحظ إبداء وجهات نظر في الكتب الفقهية، والروائية، والأخلاقيّة حول موضوع التعليم والتربية. فقد تناولت بحوثٌ قديمة ومعاصرة موضوعَ البحث الحاضر، بصورة مختصَرة جداً، وقد يعود هذا إلى وضوح الحكم أو إلى وجود روايات عدة تحثُّ على العلم والتعلم. وسنشير هنا إلى مورد واحد:

أشار الشيخ علي آل كاشف الغطاء، في توضيح رواية «طلب العلم فريضة على كل مسلم»، إلى أنّ حكم «معرفة الإسلام» يقع في مستوى أعلى من مستوى الحاجات الشخصيّة يقول:

ولعلَّ هذا الخبر من المتواتر نقله عن أبي عبد الله (ع). ولا شك في وجوب طلب العلم بالعقائد الدينيّة كما لا ريب في وجوب معرفة

---

(1) المؤلّف، **فقه التربية**، الجزء الأول.

الأحكام الشرعيّة التي هي محلّ ابتلائه ولو بالتقليد. وأما ما عداها فهو مستحَبٌّ لما هو المحكي عن **أمالي الصدوق وعيون أخبار الرضا** وغيرهما من قول أمير المؤمنين (ع) «**قيمة كل امرئ ما يحسنه**»، ولما عن **بصائر الدرجات** بسنَده عن جابر عن أبي جعفر (ع) قال: «**قال رسول الله (ص): «العالِم والمتعلِّم شريكان في الأجر؛ للعالِم أجران وللمتعلِّم أجر، ولا خير في سوى ذلك**». إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة[1].

## الأدلة على استحباب تعلّم معارف الدين:

يجب بعد تبيين السؤال المحوري والموضوع الفقهي وتوضيحهما، أن نبحث عن الأدلة وعن تحديد الحكم الشرعي. ويبدو أن الإجابة عن هذا السؤال هي استحباب تعلّم المعارف والتعاليم الإسلاميّة؛ وذلك بالنظر إلى الدور البارز لمعرفة الدين في التدين، وبالنظر كذلك إلى تأكيدات الشارع في هذا المجال. وسنعمل على إثبات هذه الفرضيّة بالأدلة العقليّة، والقرآنية، والروائية.

### 1 ـ الأدلة العقليّة:

يمكن أن نستفيد في البداية من حكم العقل لإثبات ادعائنا (استحباب معرفة الإسلام). بيّنّا في المسألة الأولى أنّ العقل يؤكد، بشكل مستقل، الحسنَ الذاتي للعلم وطلب العلم، وهو يدخل في مجال الشرع بالاستفادة من قاعدة الملازمة، ويبعث هذا على استحسانه من قبل الشارع؛ بحيث يؤكد الشارع، بصفته أحد

(1) **النور الساطع**، مصدر سابق، ج1، ص633.

العقلاء، الحسنَ الذاتي للعلم، وكونَه نوراً، ويعدّه مستحبّاً. وبناء على هذا الأساس، يمكننا في المسألة الحاضرة، ادعاء أنّ العقل، مستقلّاً، يَعتبر تعلم المعارف والعلوم الدينيّة أمراً حسناً كذلك، حتى إنّه يعتبر أنها تملك نوراً مضاعفاً من باب أنها متصلة بالوحي.

وبهذا يكون للاستفادة من مصدر النور هذا رجحان شرعيّ، بغضّ النظر عن مقدار الاستفادة. وينمو استحبابه بشكل طردي موازياً التقدمَ في مدارج معرفة الإسلام؛ بمعنى آخر، كما هو مصطلح عليه، يتضاعف استحبابه شيئاً فشيئاً.

## 2 ـ الأدلّة القرآنية:

ادعاء المسألة الحاليّة هو التالي:

مضافاً إلى وجوب البحث عن الدين، فإن لتعلّم علوم الإسلام ومعارفه، في كل فروعه (العقائد والأحكام والأخلاق)، وعلى كل مستويات الأولوية (معارف ضرورية، ومعارف مبتلى بها، وسائر المعارف)، وبأي طريقة كانت (اجتهادية أم تقليدية)، رجحاناً مضاعفاً.

المجموعة الثانية من الأدلة لإثبات هذا الادعاء هي الأدلة القرآنية.

وسنعمد في البداية، لتسهيل البحث، إلى تنظيم الآيات في مجموعات. ونرجّح هنا تقسيم الآيات إلى إنشائية وإخبارية، لذا سنقسّمها إلى ثلاث مجموعات:

2 ـ 1 ـ الآيات الآمرة بالسؤال عن معارف الإسلام.

2 ـ 2 ـ الآيات الموضحة لمنزلة علماء الدين.

2 ـ 3 ـ الآيات التي وصفت الله تعالى بأنّه معلِّم.

### 2 ـ 1 ـ الآيات الآمرة بالسؤال عن معارف الإسلام:

أمرت مجموعة من الآيات الإنسان بالتساؤل والبحث عن المعارف الدينية:

ـ ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ ۚ فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾ بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ ۗ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾﴾[1].

ـ ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ ۖ فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[2].

### البحث الدلالي:

فسّرت الروايات «أهل الذكر» بأنهم أهل البيت (ع)[3]، مثل هذه الرواية:

عن محمد بن مسلم، عن جعفر (ع) قال: «قلت له: «إن من عندنا يزعمون أن قول الله: ﴿...فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ أنهم اليهود والنصارى؛ فقال: «**إذاً يدعونكم إلى دينهم**»، قال: «ثم قال (ع) ويده إلى صدره: «**نحن أهلُ الذكر، ونحن المسؤولون**»، قال: «قال أبو جعفر: «**الذكر القرآن**»[4].

---

(1) سورة النحل: الآيات 43 و44

(2) سورة الأنبياء: الآية 7

(3) لا نجد هذه الروايات في تفاسير أهل السنة، إلا في تفسير الحسكاني (عبيد الله بن أحمد الحسكاني، **شواهد التنزيل لقواعد التفضيل**، تحقيق: محمد باقر محمودي، طهران: سازمان چاپ وانتشارات وزارت ارشاد اسلامى، 1411هـ، ط 1، ج1، ص 434 ـ 438).

(4) محمد بن مسعود بن محمد العياشي، **تفسير العياشي**، تحقيق وتصحيح: هاشم رسولي محلاتي، دار المعرفة، ج2، ص261، ح32.

وفي رواية أخرى عن الإمام الرضا (ع) يدعو فيها شيعته إلى طلب العلم:

عن أحمد بن محمد قال: «كتب إليّ أبو الحسن الرضا (ع): **«عافانا الله وإياك أحسن عافية، إنما شيعتنا من تابعَنا ولم يخالفْنا، وإذا خفنا خاف وإذا أمِنّا أمِنَ؛ قال الله ﴿...فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾؛ قال ﴿...فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ﴾؛ فقد فرِضَت عليكم المسألة والرد إلينا، ولم يفرض علينا الجواب، أو لم تُنهوا عن كثرة المسائل، فأبيتم أن تنتهوا، إياكم وذاك، فإنه إنما هلك مَن كان قبلكم بكثرة سؤالهم لأنبيائهم، قال الله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾**[1].

لا يمكن أن تكون كل العلوم والمعارف هي المقصودة في هذه الرواية وغيرها من الروايات التي حثَّت على السؤال وطلب المعرفة؛ لأنّ أهل الذكر وأئمة الهدى (ع) هم مبلِّغو الدين ومعارفه، وهذا المنصب خاص بالهداية وتوضيح الدين وتبيينه. ونجد في تتمة آية سورة النحل قرائن داخليّة جيدة. على سبيل المثال؛ بيّنت الآية أنّ متعلَّق «لا تعلمون» هي البينات والزبر أي ما ينقصهم من المعرفة في مجال معارف الدين. وكذلك عبارات من قبيل: ﴿رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ﴾، و﴿...وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ﴾، ﴿...مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ و﴿لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾، كلها قرائن على أنّ متعلَّق السؤال وتحصيل العلم هي العلوم والمعارف الدينية.

ولقد جاء كذلك الحثُّ على التساؤل بصيغة الأمر، ما يدل على الوجوب. ويكون معنى الآيات وفقاً لهذا هو: «يجب أن تسألوا أهل

---

(1) المصدر نفسه، ح33.

الذكر عن المسائل الدينيّة والمعارف الإسلامية»، ولكن يواجه هذا السؤال معضلة؛ فصحيح أنّ «فاسألوا» جاءت بصيغة الأمر، إلّا أنّ «السؤال» مَقرُون بالتشكيك وله مراتب ودرجات؛ فلا يمكن أن نَستخلص حكماً إلزامياً من «فاسألوا»، لأنه واضح، بالاستفادة من القرينة اللبّيّة، أنّ هذا الأمر التكليفي خارج عن قدرة المكلفين (تكليف بما لا يطاق). وبعبارة أوضح: لا يمكن الجمع بين صيغة الأمر ومادتها (أي السؤال)، ولا يمكن في الحقيقة اعتبار السؤال في كل المسائل الدينيّة وفي كل المستويات، واجباً، فهذا الأمر خارج عن القدرة الذهنيّة والمعرفية للمكلّفين.

فيجب، بناءً على هذا، تحديد دائرة السؤال أو غضّ النظر عن ظهور صيغة الأمر في الوجوب. وخصوصاً عند النظر إلى مناسبة الحكم والموضوع وأنّ الآية جاءت في باب صدق نبوة النبي الأكرم (ص). ويجب إعطاء الأولوية للأسئلة المهمّة والأساس والمبتلى بها (كادعاء النبوة). لذا يجب تحديد دائرة السؤال ولا يمكن غضّ النظر عن الظهور في الوجوب. وتكون الآية وفقاً لهذا في مقام إصدار الأمر بالسؤال والبحث في المعارف الدينيّة ولكنها أولاً، تؤكّد أهميّة سؤال أهلِ الذكر (والذكر هو القرآن)، وهم أئمةِ الهدى (ع)؛ وثانياً، يجب تقديم المسائل المهمة والمبتلى بها في المسائل الدينيّة على غيرها[1]. ونلاحظ أنّ مدلول هذه الآية لا يدل على المدَّعى، فهي تدل على تعلّم جزء من معارف الإسلام، في حين أنّنا ندعي، في المسألة الحاضرة، استحبابَ تعلّم مطلق معارف الإسلام.

---

(1) سنتناول هذه الآية بدقّة في المسألة اللّاحقة، وسندرسها من زوايا مختلفة.

## 2 ـ 2 ـ الآيات الموضحة لمنزلة علماء الدين:

الآيات التي أوردناها في المجموعة السابقة ذات طابع إنشائي. أمّا آيات هذه المجموعة فقد جاءت في سياق إخباري تحدثت فيه عن منزلة علماء الدين:

1 ـ ﴿أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْأَخِرَةَ وَيَرْجُواْ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ ۗ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[1].

تحدثت الآية 8 من سورة الزمر عن أصحاب النار[2]، وبدأت هذه الآية بعبارة «أمّن»، وتتكون عبارة «أمّن» من إدغام «أم» و«من»، وجليٌّ أنّ «من» تؤدي دور الموصول. وثمّة احتمالان حول «أم»، إمّا أنّها «أم» متصلة وقد حُذف معادلها وهو في سياق الجملة السابقة، بهذا النحو: «الكافر خير أم الذي هو قانت»، وإمّا أنّها «أم» منقطعة وتأتي بمعنى «بل» و«حرف إضراب» مصحوبة بهمزة استفهام إنكاري. ويكون المحذوف في هذه الحالة: «بل أمن هو قانت كغيره؟»[3].

وعلى كل الأحوال، تشير عبارة ﴿أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْأَخِرَةَ وَيَرْجُواْ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ ۗ﴾ إلى حقيقة أنّ الإيمان مفهوم مشكك (ذو مراتب) وأنّ لكل من المؤمنين مرتبة ودرجة، و«قانت»

---

(1) سورة الزمر: الآية 9.

(2) ﴿۞وَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَٰنَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُۥ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُۥ نِعْمَةً مِّنْهُ نَسِىَ مَا كَانَ يَدْعُوٓاْ إِلَيْهِ مِن قَبْلُ وَجَعَلَ لِلَّهِ أَندَادًا لِّيُضِلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا ۖ إِنَّكَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلنَّارِ﴾ (سورة الزمر: الآية 8).

(3) انظر: محيي الدين درويش، **إعراب القرآن وبيانه**، سورية، دار الإرشاد، ط 4، 1415هـ، ج 8، ص 398؛ وقاسم حميدان دعاس، **إعراب القرآن الكريم**، دمشق: دار المنير ودار الفارابي، ط 1، 1425هـ، ج3، ص134.

و«قائم» هي من الدرجات الرفيعة. ثم يقول في التتمة: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾، هذه العبارة بمنزلة التعليل وتبيّن دليل علوّ هذه الدرجة، أي أنّ علّة علوّ القانت والقائم على غيرهما هو العلم. وبعبارة أوضح، فإنّ علّة علوّ القانت والقائم عليها دليل شرعي، ولكن علّة تفضيل العالِم على الجاهل عليها دليل عقلي (بُيِّن في الدليل العقلي). بناءً على هذا، فقد علّلت عبارة ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ﴾ أفضلية القائم والقانت على الآخرين، بأمر عقلي.

تستنكر الآية بصيغة الاستفهام تساوي العالِمين بغير العالِمين، وهي تخبر عن أنّ العلماء أفضل من غيرهم. يلاحظ أنه في هذه الآية كِلا العِلم وعدم العِلم مطلَقان، وأما العلم نفسه فهو مطلَق. فما هو العلم المقصود في الحقيقة؟ هل كل العلماء أفضل من غير العالِمين؟ هل أن المقصود كل أنواع العلم والمعرفة؟ يعتقد العلّامة الطباطبائي أنّ المراد بقرينة صدر الآية الشريفة هو العلم بالله؛ لأنّ العلم بالله هو الذي يوصل الإنسان إلى الكمال، وهو النافع بكل ما للنفع من معنى في الواقع، وهو الذي يكون عدمه ضارّاً، أمّا سائر العلوم فهي كالمال الذي لا يفيد إلّا في الحياة الدنيا ويفنى بفنائها[1]. وقد فسّر صاحب مجمع البيان العلم في الآية بتفسير مشابه؛ إذ جعله العلم بالوعد بالثواب والعقاب (وعلم الدين)[2].

وأمر آخر، لماذا استخدمت الآية عبارة «الذين يعلَمون» ولم تستخدم مشتق «عالِمون»؟ يمكننا أن نفهم من هذا أنّ كسب العلم والمعرفة في مسائل الدين هو أمر قيّم مهما كان حجم هذه

---

(1) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج17، ص223.

(2) **مجمع البيان**، مصدر سابق، ج8، ص767 ذيل الآية الشريفة.

المعلومات حتى لو لم يُطلق على هذا الشخص لقب العالِم، وكلّما نهل أكثر من هذا المنبع زادت منزلته ومكانته.

ويمكننا في النهاية أن نستنتج من الآية أنَّ: الأفراد العالِمين بالمعارف الإسلاميّة أفضل من الأشخاص الذين لا يعلمون هذه المعارف؛ ومن بين هؤلاء العالِمين (الذين هم أفضل) كلٌّ من كان له اطّلاع أكثر، وذي علم أوفر في مسير معرفة الإسلام والبحث عنه[1].

وبهذا يمكن القول إنّه يمكن استنتاج حكم استحباب تعلّم معارف الدين من هذا التقرير القرآني[2]. ويشمل إطلاق الآية كل زوايا الموضوع ويشمل استحباب تعلّم علوم ومعارف الدين بكل فروعها ومستوياتها وطرقها.

2 - ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُواْ فِى ٱلْمَجَٰلِسِ فَٱفْسَحُواْ يَفْسَحِ ٱللَّهُ لَكُمْ ۖ وَإِذَا قِيلَ ٱنشُزُواْ فَٱنشُزُواْ يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾[3].

تشير هذه الآية إلى أدب من الآداب الاجتماعيّة ثمّ تعدّ المؤمنين أصحاب «درجة» والعلماء أصحاب درجات، وبقرينة كلّ من العطف والجملة السابقة فإنّ المراد هو العالِم المؤمن؛ وذلك لأنّ كون الإنسان مؤمناً هو في عينه درجة، وكونه عالماً يوجب زيادة «الدرجات». ويستفاد من سياق الآية والقرائن الخارجيّة المتمثّلة بالثقافة القرآنيّة التي تجعل

---

(1) لا بد من التذكير بأن العلم والمعرفة بمفردهما ليسا دليلاً على الأفضلية ولكن التقوى هي الملاك في الحكم؛ ولكن العلم والمعرفة هما أحد معايير التقييم قبل التقوى.

(2) للاطلاع حول طرق الاستنتاج الفقهي من التقارير الإخبارية للشارع، انظر: الكتب الأصولية، مبحث دلالة الجملة الخبرية.

(3) سورة المجادلة: الآية 11.

العلم الدينيّ هو الوحيد الذي يمكن أن يضيف امتيازاً فوق امتياز الإيمان، يستفاد من ذلك كله أنّ المراد من العِلم في الآية ليس مطلق العلم، بل علم خاصّ ومقيّد (وهو العلم الدينيّ).

جليٌّ أنّ هذا النوع من التعظيم للعالِمين بالمعارف الدينيّة يشير بالدلالة الالتزامية إلى الرجحان الشرعي لتعلّم هذه المعارف. ويشمل إطلاق الآية كل فروع ومستويات العلم، ويشمل طريقَي الاجتهاد والتقليد.

3 ـ ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾[1].

وفقاً لوصف هذه الآية فإنّ الحكمة كنز ثمين وخير كثير يعطيه الله تعالى لمن يشاء. وبالنظر إلى مفهومي القلة والكثرة في القرآن الكريم، الذي يرى أنّ الدنيا وما فيها من عظمة ومال هي (متاع قليل)[2] بينما الحكمة هي خير بل خير كثير، يمكن القول، بناءً على هذا التعظيم الكبير للحكمة وصاحبها، أنّ كسب الحكمة وتهيئة الأرضيه للتحلي بها له رجحان في رأي الشارع.

ويمكن أن نفرض فرضيتين للاستدلال بهذه الآية: أولاً، الحكمة بمعنى العلم والمعرفة أو تشملهما على الأقل، وثانياً، هي العلم الذي يعطيه الله وهي معارف الوحي والدين بما يناسب الحُكم والموضوع. وينبغي أن نبحث في هاتين الفرضيتين لنعرف ما يمكن أن تدل عليه الآية الكريمة.

وفي البداية نعرض تفسير كلمة «الحكمة» عند أهل اللغة.

---

(1) سورة البقرة: الآية 296.

(2) ﴿قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَىٰ وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ (سورة النساء: الآية 77)؛ ﴿فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ (سورة التوبة: الآية 38).

«الحكمة» من جذر «حُكم» بمعنى القضاء، وأصلها المنع[1]؛ لأنّها تمنع من الظلم[2] والأخلاقِ الرذيلة[3]. وقد ذُكر في معاجم اللغة «للحُكم» معانٍ أخرى، مِثل: علم، فقه، القضاء بالحقّ، العدل[4]. «أَحكم» كذلك بمعنى جعل الشيء مُحكَماً؛ ولهذا يُطلق على الشخص الذي يقوم بأعمال ذات دقة وظرافة وإتقان واستحكام، حكيم. ووصف القرآن بأنّه «هو الذّكر الحَكِيم»؛ لأن ليس فيه أي اختلاف أو التباس[5].

ويلاحظ وجود معنيَينِ لأصل كلمة «حُكم»: منع واستحكام.

## تعريف المفردة:

أمّا كلمة «الحكمة» فقد عُرّفت على النحو التالي: «معرفة أفضل الأشياء أو أفضل العلوم»[6]، واعتبر صاحب **الصحّاح** أنها من العِلم[7]، ويعتقد صاحب **المقاييس** أنّه يُطلق على الحكمة، حكمة؛ لأنها تمنع الجهل[8].

---

(1) **المصباح المنير**، مصدر سابق، ج 2، ص 145، ذيل الحكم.

(2) «وهو المنع من الظلم»؛ (أبي الحسين أحمد بن فارس زكريا، **ترتيب مقاييس اللغة**، ترتيب وتنقيح، سعيد رضا علي عسكري وحيدر مسجدي، قم: پژوهشگاه حوزه ودانشگاه، ط 1، 1387ش، ص 245).

(3) «ومنه اشتقاق الحكمة لأنّها تمنع صاحبها من أخلاق الأرذال»، (**المصباح المنير**، مصدر سابق، ج 2، ص 145، مادة: حكم).

(4) **لسان العرب**، مصدر سابق، ج 12 ص 142 ذيل الحكم.

(5) «الحكيم: المتقن للأمور»، (**النهاية**، مصدر سابق، ج1، ص 419).

(6) المصدر نفسه، ج1، ص: 419.

(7) **الصحاح**، مصدر سابق، الحكمة من العلم.

(8) «والحكمة هذا قياسها لأنّها تمنع من الجهل» (**ترتيب مقاييس اللغة**، مصدر سابق، ص 245).

وقد سعى المرحوم مصطفوي كعادته في جمع المعاني المختلفة للكلمة، إلى الوصول لمعنى جامع لكلمة الحكمة من معانيها المختلفة. وهو يعتقد بأنّ المعنى الأساس للحُكم هو الشيء الذي يُحمّل على موضوع ويُلحق به، وأنّه الشيء الذي يتحقق به الأمر والنهي، بالطبع، حينما يكون مقروناً بالبت واليقين. وبسبب قيد اليقين فقد أطلقت هذه الكلمة على الفقه، والعلم، والمنع، والرد، والإتقان، وكل ما ليس فيه اضطراب وترديد. ومن باب أن كلمة «حكمة» على وزن «فعلة» (وهي تدل على النوع)، فإنّ كلمة «حكمة» تشير بشكل خاص إلى الحُكم، وهي عبارة عن الأحكام المتعلقة بالمعارف القطعية والحقائق المتقنة والمعقولة[1].

ويتوافق رأي العلّامة الطباطبائي من بين المفسِّرين مع رأي صاحب التحقيق. كتب العلّامة حول كلمة «الحكمة»:

«الحكمة، بكَسْر الحاء على فعلة، بناءُ نوع يدل على نوع المعنى؛ فمعناه النوع من الإحكام والإتقان، أو نوع من الأمر المُحكَم المُتقَن الذي لا يوجد فيه ثلمة ولا فتور. وغلب استعمالُه في المعلومات العقليّة الحقّة الصادقة التي لا تقبل البطلان والكذب البتة».

ويتابع قائلاً:

«الحكمة هي القضايا الحقّة المطابقة للواقع من حيث اشتمالُها بنحو على سعادة الإنسان كالمعارف الحقة الإلٰهيّة في المبدأ والمعاد، والمعارف التي تشرح حقائق العالم الطبيعي من جهة مساسها بسعادة الإنسان كالحقائق الفطرية التي هي أساس التشريعات الدينية»[2].

(1) **التحقيق في كلمات القرآن**، مصدر سابق، ج2، ص 266.

(2) **الميزان في تفسير الميزان**، مصدر سابق، ج 2، ص 395.

## البحث في كلام مصطفوي والعلّامة:

يلاحظ أنّ الحكمة في رأي المرحوم العلّامة ومصطفوي، وبعض التفاسير الأخرى[1]، هي نوع من المعارف، معارف وقضايا مطابقة للحق والواقع. ولكن يعتري هذا التحليل نقص، فهذا المفهوم، وفقاً للاستخدامات القرآنية والروائية (التي سنوردها في ما يأتي)، لا يقتصر على المعرفة والعلم، بل يمكن القول إنّ الحكمة هي منظومة مكوّنة من عنصرَي العلم والعمل. ويبدو أنّ هذا المفهوم هو حالة روحيّة نابعة من العلم والمعرفة، وتسري في الأمور النافعة. والحكمة هي طاقة تشمل المعارف والمعتقدات، ولها بُعد تحفيزي وتتجلّى في التصرفات. وهي مفهوم انتزاعي مبني على سلامة الروح، والمعتقدات، والقضايا الحقّة، والعواطف، والدوافع السليمة، والتصرفات المحمودة، ولا يبدو أنها خاصّة بمعرفة المعارف المعقولة والمعلومات العقليّة والحقّة. ويحتمل أن يكون ذاك الاستنتاج متأثراً بالمصطلحات والمفردات الفلسفية، ولا ينبغي تحميل هذه المفاهيم على المفردة في مجال فهم لغة الدين ما عدا مفاهيمَ العُرف في زمان صدورها.

## التحقيق في المقام

وردت هذه الكلمة عشرين مرّة في القرآن الكريم، وجاءت في أغلب الموارد مصاحبة لكلمة «كتاب»، وتعليمه، وإنزاله من قبل الله تعالى، ومن قبل الأنبياء بالنسبة إلى الناس. والمراد من الكتاب في تلك الموارد، أحكام الشريعة وكلمات الدين، والمراد من الحكمة

---

(1) ورد في تفسير نمونه أنّ الحكمة من سنخ العلم والمعرفة. (**تفسير نمونه**، مصدر سابق، ج2، ص432).

هو الاستحكام والتشخيص. أطلقت بعض الآيات كذلك كلمة «حكمة» على التكاليف[1].

وقد أشار الگُلگَشتي في كتابه إلى أنّ معنى هذه الكلمة هو «المعرفة والتفقّه في الدين»[2]، «معرفة الإمام»، و«طاعة الله»، و«تجنّب الذنوب الكبيرة»[3]. يلاحظ أنّ المعنيَينِ الأوَّلَينِ ضمن بُعد المعرفة، والمعنيين الآخِرَينِ لهما بُعد عملي.

ويكشف التتبع لآثار الحكمة في الروايات عن: آثار[4] مِثل: العلم[5]، معرفة النفس[6]، الاعتبار[7]، تجنّب الذنب[8]،

---

(1) مثلما ورد في سورة الإسراء بعد أن ذكر بعض الواجبات والمحرمات: ﴿ذَٰلِكَ مِمَّآ أَوْحَىٰٓ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ ٱلْحِكْمَةِ﴾ (سورة الإسراء: الآية 39) وقد يكون هذا الإطلاق من باب أن التكاليف هي علّة الحكمة وكذلك آية: ﴿وَٱذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِى بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلْحِكْمَةِ﴾ (سورة الأحزاب: الآية 34). (علي أكبر القرشي، **قاموس القرآن**، ط 6، طهران: دار الكتب الإسلاميّة، 1371 ش، ج2، ص 164).

(2) نقلاً عن: **تفسير العياشي**، مصدر سابق، ج1 ص151.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص151، ح496، 497؛ وكذا انظر: **تفسير نور الثقلين**، مصدر سابق، ج1، ص287 و288، الأحاديث 1130، 1131، 1136 و1139 وكذا انظر: الملّا محسن فيض الكاشاني (القرن 11)، **الأصفى في تفسير القرآن**، تحقيق: محمد حسين درايتي ومحمد رضا نعمتي، قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، ط 1، 1418هـ، ج1، ص 129.

(4) مأخوذة عن: **العلم والحكمة**، مصدر سابق، القسم الثاني، الفصل الثالث.

(5) **العلم ثمرة الحكمة والصواب من فروعها**. (**غرر الحكم**، مصدر سابق، ص 59، ح 624). **بالحكمة يكشف غطاء العلم** (المصدر نفسه، ص 59، ح 625).

(6) **أفضل الحكمة معرفة الإنسان نفسَه ووقوفه عند قدْره**. (المصدر نفسه، ص 232، ح 4632).

(7) **من تأول الحكمة عرف العبرة**. (**تحف العقول**، مصدر سابق، ص 163).

(8) **للنفوس طبائع سوء والحكمة تنهى عنها**. (**غرر الحكم** مصدر سابق، ص 63، ح 761).

العصمة[1]، ضبط الشهوة[2]، نور للقلب[3] والرُّشد[4].

وقد نقل صاحب **مجمع البيان**[5] آراء مختلفة حول معنى الحكمة:

علم القرآن ناسخه ومنسوخه؛ الإصابة في القول والفعل؛ علم الدين؛ النبوة؛ المعرفة بالله تعالى؛ الفهم؛ خشية الله؛ القرآن والفقه؛ العلم الذي تَعظُمُ منفعتُه وتجلُّ فائدته؛ ما آتاه الله أنبياءَه وأممَهم من كتابه وآياته ودلالاته التي يدلّهم بها على معرفتهم به وبدينه[6].

يلاحظ أنّ كلّاً منها يشير إلى عنصر من عناصر الحكمة، أو يعدّ آثراً لها. رأي واحد فقط قريب من ادعائنا (الإصابة في القول والفعل).

نلاحظ، بعد أن توصّلنا إلى هذه النتيجة، وبتعمّق أكثر في المعطَيات، أنّ الكثير من المفكرين والباحثين في القرآن أيّدوا بحثنا الحاضر[7]. ويساعد هذا الأمر في فهم المفردات فحسب، وهو ليس

---

(1) **قرنت الحكمة بالعصمة** (المصدر نفسه، ص 59، ح 620)؛ **الحكمة عصمة والعصمة نعمة.** (المصدر نفسه، ص 59، ح 621).

(2) **لما قويت الحكمة ضعفت الشهوة.** (المصدر نفسه، ص 59، ح 634).

(3) «**الحكمة نور كل قلب**». (**بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج 14، ص 317؛ **وتحف العقول**، مصدر سابق، ص 511).

(4) «**العلم ينجد والحكمة ترشد**». (**غرر الحكم**، مصدر سابق، ص 41، ح 28).

(5) **مجمع البيان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج2، ص660.

(6) وكذا انظر: محمد واعظ زاده، **المعجم في فقه لغه القرآن وسرّ بلاغته**، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ط 2، 1429هـ، ج 13، ص 370 وما بعدها؛ وكذلك نقل الآلوسي ما يقارب 29 رواية .(**روح المعاني في تفسير القرآن العظيم**، مصدر سابق، ج2، ص 41).

(7) حاولنا في هذا البحث أن تكون هذه الآراء مرتبة حسب التسلسل الزماني لها:
ـ ابن قتيبة: العلم والعمل، «لا يسمّى الرجل حكيماً إلا إذا جمعهما». (منقول=

دليلاً. والنتيجة هي أنّه لا يمكن تأييد الاستدلال الحاضر بالاستفادة

---

= عن: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (ابن الجوزي)، **زاد المسير في علم التفسير**، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط 1، 1422هـ، ج1، ص 242).

ـ مجاهد: هو الإصابة في القول والفعل. (منقول عن: **مجمع البيان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج2، ص 660).

ـ محمد الطبري: أنها مأخوذة من الحكم وفصل القضاء وأنها إصابة ما دل على صحته... كان جميع الأقوال داخلاً في ما ذكرنا؛ لأن الإصابة في الأمور إنما تكون عن فهم بها وعلم ومعرفة، وإذا ما كان كذلك كان المصيب عن فهم منه بمواضع الصواب في أموره فهماً خاشياً لله فقيهاً عالماً، وكانت النبوة من أقسامه.... (**جامع البيان**، مصدر سابق، ج 3، ص 61).

ـ الزمخشري: يؤت الحكمة أي يوفق للعلم والعمل به والحكيم عند الله هو العالم العامل. (**الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، مصدر سابق، ج 1، ص 316).

ـ الفخر الرازي: المراد من الحكمة إما العلم وإما فعل الصواب... فاعلم أن الحكمة لا يمكن خروجها عن هذين المعنيين لأن كمال الإنسان في شيئين؛ أن يعرف الحق لذاته والخير لأجل العمل به. (**مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج7، ص 58).

ـ عبد الله بن عمر البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط 1، 1418هـ، ج1، ص 160).

ـ محمد حسين فضل الله: يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ فهو الذي يعطي عباده النعم الباطنة في الوجدان الداخليّ للإنسان، فيُلهِمَه الصواب في الفكرة، والسدادَ في الرأي، والمنهجية في طريقة التفكير، وفي النظرة إلى الأمور.... (تفسير **من وحي القرآن**، مصدر سابق، ج5 ص108).

ـ محمد مصطفى المراغي: العلم النافع الذي يكون له الأثر في النفس فيوجّه الإرادة إلي العمل بما تهوى مما يوصّل إلى السعادة في الدنيا والآخرة. (أحمد بن مصطفى المراغي، **تفسير المراغي**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، لا تاريخ، ج3 ص40). =

من أي من الفرضيّتين السابقتَين، ولذا فلا يمكن أن تكون هذه الآية دليلاً على استحباب تعلّم المعارف الإسلامية.

4 - ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾[1].

هذه الآيةِ الكريمة هي الآية الرابعة من بين الآيات التي تدل

---

= - وهبة بن مصطفى الزحيلي: يُؤْتِي الْحِكْمَةَ العلم النافع المؤديّ إلى العمل، المؤثّر في النفس. (وهبة بن مصطفى الزحيلي، **التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج**، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط 2، 1418هـ، ج3، ص 63).

الملّا محسن فيض الكاشاني: «الحكمة تحقيق العلم وإتقان العمل» (**الأصفى في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج1 ص 129).

سلطان محمد گنابادي: «وَالْحِكْمَةَ قوّة بها يقتدر الإنسان على إدراك دقائق الأمور وخفايا المصنوع، وعلى الإتيان بالمصنوع المشتمل على دقائق الصّنع، فهي، باعتبار متعلقها، مركّبة من جزئين جزء علمي ويسمّى حكمة نظريّة وجزء عملي ويسمّى حكمة عمليّة ويعبّر عنهما بلسان الفرس «خرده بيني وخرده كارى» وقد يعبّر عن الحكمة بالإتقان في العمل للإشارة إلى أحد جزئيها وقد يعبّر عنها بالكمال في العلم والإتقان فيه للإشارة إلى الجزء الآخر، وقد تفسّر بالإتقان في العلم والعمل للإشارة إلى كلا جزئيها والحكمة التي تذكر في مقابل الجربزة هي القوام في تدبير المعيشة عِلما وعملا والجربزة إفراطه. (سلطان محمد گنابادي، **تفسير بيان السعادة في مقامات العبادة**، بيروت: مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ط 2، 1408هـ، ج2، ص 28).

- سيّد علي أكبر القريشي: «يمكن بالرجوع إلى أصل معنى الكلمة التوصل إلى أنّ الحكمة حلة خاصة من الإدراك والتشخيص يستطيع الشخص عن طريقها أن يدرك الحق والحقيقة ويمنع من الفساد وأن ينجز العمل بإحكام وإتقان وعلى هذا فإنّ الحكمة حالة نفسية وصفة روحيّة وليست شيئاً خارجياً، ولكنها شيء محكم خارجيّ من نتائج الحكمة» (**قاموس القرآن**، مصدر سابق، ج2، ص 164).

(1) سورة فاطر: الآية 28.

على استحباب تعلّم العلوم والمعارف الدينية. وتفيد الآية الكريمة أنّ خشية الله هي من آثار العِلم التي تتجلّى في شخص العالِم.

ومن الواضح أنّ ذلك الأثر لا يصدر عن أيّ عِلم؛ إذ نجد بين العالِمين بالمعارف البشرية علماء لا يعلمون شيئاً عن الله، ونجد مثل هؤلاء كذلك بين العارفين والعالِمين بمعارف الوحي. ولكن تمتلك معارف الوحي على الأقل القدرة على توليد خشية الله في القلوب. لذا فإنّ علم الدين، ومعرفة الله، والاطلاع على المعارف الدينيّة هي التي تورث الإنسان تلك الخشية. ويفسّر العلّامة الطباطبائي العلماء في هذه الآية بـ«العلماء بالله»[1]. ومن الواضح أنّ سائر العلوم ممّا يهتمّ باكتشاف قوانين الطبيعة هي كذلك ممّا يهيّئ مقدّمات الوصول إلى معرفة الله والدين، غير أنّه من المحال الوصول إلى المقامات الرفيعة والانتهاء إلى أوج العبوديّة لله والخشية منه بغير هداية الدين وإرشاده.

والخلاصة هي أنّ هذه الآية الكريمة، ترفع من مقام عالِم الدين، وتشير بالدلالة الالتزامية إلى رجحان تعلّم هذا النوع من المعارف واستحبابه وتؤيد «استحباب معرفة الإسلام». ويسري إطلاق ذلك الاستحباب في كل الفروع (العقائد والأحكام والأخلاق)، وكل المستويات (الضرورية والمبتلى بها وغيرها)، وكِلتا الطريقتين الاجتهادية والتقليدية.

ويُطرح إشكال هنا في مقابل هذا الاستنتاج، مبني على أنّ مطلق العلوم والمعارف الدينيّة ليس هو المراد من هذه الآية، بل إنّ الآية تشير إلى العِلم الدينيّ المصاحِب لخشية الله. وبعبارة أوضح، هذا الدليل أخصُّ من المدَّعى؛ لأنّ المراد من العلماء ليس كل علماء

---

(1) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج17، ص43.

الدين، فإنّ عِلم الدين المقصود لا بد من أن يكون له قيد خاصٌ. والخلاصة أنّ الآية المطروحة للبحث لا تدل على المدَّعى.

يمكن ردّ هذا الاعتراض بالتدقيق أكثر في نص الآية. بناءً على تقرير الآية الكريمة، فإنّ العلماء هم الوحيدون الذين يخشون الله من بين عباده. وبعبارة أوضح، ومن باب أنّ الوصف مُشعِرٌ بالعلّيّة، فإنّه يمكن نيل مقام الخشية عن طريق العِلم. ومن جهة أخرى، بناءً على القرينة العامّة، فليس مطلق العلم هو المقصود، بل علوم الدين وتعاليمه، وتبعاً لذلك فإنّ العالم بهذا المجال هو مدلول هذه الآية. تعتبَر هذه التوضيحات جواباً أوّلاً على الإشكال، فقد ادَّعى المستشكِل أنّ مراد الآية هو العلم الدينيّ المصاحب للخشية والفضائل الأخرى. وتبيَّن بهذه التوضيحات أنّ الأمر ليس كذلك وأنّ طريق الوصول إلى مقام الخشية، يكون بتعلّم تعاليم الدين. وإنّ الإصرار على ادِّعاء المستشكِل، يجعل معنى الآية على هذا النحو: (وحدَهم العالِمون بالعلم الدينيّ المصاحب للخشية، يخشون اللهَ).

ثانياً، هل يمكن القول إنّ بعض علوم الوحي ومعارفه لا تؤدي إلى الخشية؟ تملك كل معارف الدين القدرة على توليد الخشية، وإذا لم تقع الخشية في موضع ما، فيكون النقص إما في الطرف القابل أو يكون ذلك لوجود مانع.

والخلاصة أنّ الآية تدل بوضوح على المدَّعى.

5 ـ ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلۡعِلۡمِ قَآئِمَۢا بِٱلۡقِسۡطِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾(1).

كانت مفردة الشهادة في البداية بمعنى المعاينة الحسيّة والدرْك

(1) سورة آل عمران: الآية 18.

الحضوري للحادثة، أو بما يصطلح عليه «تحمّل الشهادة»؛ ومن ثَـمَّ استخـدِمت بمعنى إظهار الشهادة وأدائها، واستخدمت في ما بعد في معنى مشترك بين تحمّل الشهادة وأدائها، مع الالتفات إلى أنّ هدف كِلَيهما هو صون الحق والعدل[1].

وفقاً لهذه الآية، يشهد الله تعالى والملائكة وأولو العلم بالوحدانية. توجد بين المفسِّرين آراء مختلفة حول كيفية شهادة الله تعالى لنفسه (على وحدانيته) وحول النسبة بين شهادة الله والملائكة وأولو العلم معاً[2]. يرى المرحوم العلّامة (ره) أنّ ظاهر الآية هي الشهادة القولية، وإن كان اعتبار الشهادة فعليّة هو أمر صحيح[3].

ولكي نستفيد من هذه الآية في مسيرة الاستدلال يجب أن نجيب على السؤال: من هم «أولو العلم»؟ وأيّ مجال يشمل علمهم؟

وتتضح أهميّة الإجابة عن السؤال السابق عندما نرى كيف أنّ شهادة أولي العلم مقرونة بشهادة الله تعالى والملائكة على التوحيد؛ وهذا فضل عظيم ومنزلة رفيعة لأولي العلم. هل يملك كل العلماء هذه المنزلة؟ تعلّق وحدانية الله وتوحيده بهذا العلم واضح جداً، وليس بأيّ علم. وكما ذكرنا في الآية السابقة، يمكن للمعارف والعلوم البشرية أن ترفع الإنسان معنوياً، ولكن لا يمكن الوصول إلى درجات أرفع بدون الاستعانة بمعارف الوحي وأوامر الدين.

يعتقد مؤلّف مفاتيح الغيب أنَّ: «أولي العلم»، هم الأشخاص الذين يعرفون التوحيد بالدلائل القطعية ولهم علم به. ويعتقد أنّ لِـ:

---

(1) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج3، ص114.

(2) **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج7، ص 169.

(3) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج3، ص116.

«أولي العلم»، منزلةً شريفة ورفيعة، وهي منزلة منحصرة بعلماء الأصول[1]، ويتمسَّك بالحديث النبوي: **(إذا علمت مثل الشمس فاشهد)**[2].

يوضّح الإمام الخمينيّ (قده) فضيلة اقتران «أولي العلم» بالله وبالملائكة، ويذهب إلى أبعد من هذا، فيرى أنّ «أولي العلم» قد حازوا مقام صرافة الوجود:

«مع كون هذا الاقتران (لشهادة أولي العلم) فضيلة عظيمة فإنهم كذلك قد يكونون قرناء في كيفيّتها، وهذا غاية في الكمال والعظمة؛ لأنّ شهادة الحقّ (تعالى شأنه) ليست شهادة قوليّة فحسب، كما إن شهادة الملائكة ليست مجرّد شهادة قوليّة، بل هي شهادة ذاتيّة إذ إن كمال الوجود دليل على الوحدة كما هو مقرّر في محلّه. بناء على ذلك؛ فإنّ مقام صرافة الوجود ثابت كذلك لأولي العلم وهذا كمال ليس فوقه كمال»[3].

وقد يكون هذا هو السبب في اعتبار الأنبياء والأئمة هم المصداق الأبرز لـ«أولي العلم»[4].

---

(1) المقصود هو علم الكلام، والمعتقدات، والتوحيد.

(2) **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج7، ص 170.

(3) الإمام الخميني، **شرح حديث جنود العقل والجهل**، مؤسسه تنظيم ونشر آثار امام خميني، ط 3، 1378، ص 266.

(4) «سعد بن عبد الله القمي عن محمد بن عيسى بن عبيد، عن النضر بن سويد وجعفر بن بشير البجلي، عن هارون بن خارجة، عن عبد الملك بن عطاء، قال: سمعت أبا جعفر (ع) يقول: «**نحن أولو الذكر، ونحن أولو العلم، وعندنا الحرام والحلال**» (هاشم البحراني، **البرهان في تفسير القرآن**، ج1، ص 604)؛ «في **بصائر الدرجات**: عن عبد الله بن جعفر، عن محمد بن عيسى، عن الحسن بن علي الوشاء، عن أبي الحسن (ع) قال: قلت «وَأُولُوا الْعِلْمِ قائِماً=

والخلاصة هي أنّ القدر المتيقّن لمصداق: «أولي العلم»، هم العالِمينَ والعارِفينَ بمعارف الوحي. وتدل هذه الآية بتعظيمها لعالِم الدين والعارف الحقيقي بالإسلام، على مطلوبية تحصيل هذه المعارف ورجحانها الشرعي، ويشمل إطلاق هذه الآية كل المستويات والفروع والطُّرُقِ، وتؤيد الادعاء.

## 2 ـ 3 ـ الآيات التي وصفت الله تعالى بأنّه معلم.

يدل عدد من الآيات على المنزلة الفريدة للمعارف الدينيّة وتنبع هذه العظمة من آيات قد عرّفت الله تعالى على أنه المعلّم.

وصف الله تعالى نفسه في العديد من الآيات بأنّه معلّم الأنبياء. على سبيل المثال، قال الله تعالى حول النبي عيسى (ع): ﴿إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ... وَإِذْ عَلَّمْتُكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ﴾[1]. وقد جاء كذلك في سورة يوسف (ع): ﴿رَبِّ

= بالْقِسْطِ»، قال: «**الإمام**» (**تفسير نور الثقلين**، مصدر سابق، ج1، ص 323؛ ونقل المرزبان القمي عين هذا المضمون في **تفسير العياشي**، مصدر سابق، ج1 ص 166)؛ عن جابر قال سألت أبا جعفر (ع) عن هذه الآية ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾، قال أبو جعفر: «**شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلّا هُوَ فإن الله تبارك وتعالى يشهد بها لنفسه وهو كما قال، فأما قوله ﴿وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ فإنه أكرَمَ الملائكةَ بالتسليم لربهم وصدَّقوا وشهدوا كما شهد لنفسه، وأما قوله ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِ﴾ فإن أولي العلم الأنبياء والأوصياء وهم قيام بالقسط، والقسط هو العدل في الظاهر، والعدل في الباطن (هو) أمير المؤمنين (ع)** (**تفسير العياشي**، مصدر سابق، ج1، ص165؛ مع اختلاف بسيط: أبو القاسم فرات بن إبراهيم الكوفي، **تفسير فرات الكوفي**، تحقيق: محمد كاظم محمودي، طهران: سازمان چاپ وانتشارات وزارت ارشاد اسلامى، ط 1، 1410هـ، ص 77، ح 51).

(1) سورة المائدة: الآية 110.

﴿قَدْ ءَاتَيْتَنِي مِنَ ٱلْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ...﴾[1]. ونقرأ كذلك عن نبي الإسلام (ص): ﴿...وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾[2]. وقد وُصف يعقوب (ع) بهذا الوصف: ﴿...وَإِنَّهُۥ لَذُو عِلْمٍ لِّمَا عَلَّمْنَٰهُ﴾[3]. وجاء في داود (ع): ﴿...وَءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُۥ مِمَّا يَشَآءُ﴾[4].

وذكرت آيات أخرى الله تعالى على أنّه معلّم الملائكة: ﴿قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾[5].

والله تعالى هو معلّم الإنسان كذلك. وقد نَسَبت آيات عدّة هذه الصفةَ لله تعالى:

﴿ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾﴾[6] و﴿عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ﴿٢﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ﴿٣﴾ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ﴿٤﴾﴾[7]. وكذلك آية: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ...﴾[8]. ويبيِّن الأحكامَ في مواضع أخرى باستخدام جملة: ﴿...وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ...﴾[9]، وهو بهذا يبيِّن صفته معلِّماً وينسِب توضيح المعارف الدينيّة إلى نفسه.

---

(1) سورة يوسف: الآية 101.

(2) سورة النساء: الآية 113.

(3) سورة يوسف: الآية 68.

(4) سورة البقرة: الآية 251.

(5) سورة البقرة: الآية 32.

(6) سورة العلق: الآيتان 4 و5.

(7) سورة الرحمن: الآيتان 1 ـ 4.

(8) سورة البقرة: الآية 31. بالطبع فوفقاً للتفسير الذي لا يرى أنّ الأسماء في هذه الآية هي حقائق الأشياء؛ لأنها في هذه الحالة ستشمل مطلق العلوم، تُفسَّر الأسماء على أنها أسماء أئمة الهدى (ع).

(9) سورة البقرة: الآية 282.

## البحث الدلالي:

الله تعالى معلِّم في كل الآيات، وأصبح واضحاً من القرائن الداخليّة والخارجيّة أنّ العلم الذي يكون معلّمه هو الله، يتناسب أكثر مع الشريعة والهداية والمعارف الدينية. صحيح أنّ علم الله تعالى ليس محدوداً بهذه الأمور، ويتضح هذا في تعليم الأسماء ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾، وتعليم تعبير الرؤيا ﴿وَعَلَّمْتَنِى مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ﴾، وهذه أمورٌ ليست من ضمن المعارف الدينية، وعلى أي حال، فالقدر المتيقَّن من العلم المتلقَّى من عند الله تعالى هو معارف الدين والشريعة. ويدل تقدير هذا النوع من المعارف الدينيّة بالدلالة الالتزامية على المطلوبية الشرعيّة لتحصيل هذه المعارف. ولكن من الواضح أنّ هذه الدلالة لا تصل إلى حد الوجوب والإلزام. وكذلك فإنّ إطلاق الآيات لا يشمل كل الفروع والمستويات وطريق الاجتهاد والتقليد في تعلّم التعاليم الدينية.

وفي النهاية، فإنّ دلالة هذه الآية على المدَّعى هي موضع قبول.

## خلاصة دلالة الآيات:

تتطابق دلالة المجموعة الأولى من الآيات مع المدَّعى. وقد مجّدت المجموعتان الثانية والثالثة وعظّمت المعارف الدينيّة وعلماءَ الدين؛ وهذا يدل بالدلالة الالتزامية على الرجحان الشرعي لتحصيل هذه العلوم والمعارف.

والخلاصة هي أنّنا نستنتج من الآيات استحباب «معرفة الإسلام» و«البحث عنه».

## 3 ـ الأدلّة الروائية:

نستمر في بحثنا حول الاستحباب الأكيد لتعلّم معارف الدين.

ولإثبات أنه، مضافاً إلى «البحث عن الدين»، فإنّ «معرفة الإسلام» و«البحث عن الإسلام» هما مطلوبَا الشارع كذلك. ولهذا الهدف نطلع على عدد من الروايات القيّمة.

قمنا في المسألة السابقة ببحث شامل في روايات العلم وتحصيله، وتوصلنا إلى نتيجة، بناءً على القرائن المتوفرة، مفادها أنّ العلم المقصود في الروايات هو العلم والمعارف الدينية. وأصبح بهذا إيجاد جواب على المسألة الحاضرة، أيسرَ.

سنسعى في هذه المسألة، وبناءً على ما توصلنا إليه في المسألة السابقة، إلى إكتشاف حكم الموضوع الذي نحن في صدده.

يمكن تقسيم روايات هذا المبحث بشكل عام إلى مجموعتين؛ إخبارية وإنشائية:

1 ـ **المجموعة الأولى**: الروايات الإنشائية، مثل: **اطلبوا العلم، سَارِعُوا فِي طَلَبِ الْعِلْمِ، طلب العلم فريضة**.... ونظراً إلى أهميّة رواية «**طلب العلم فريضة على كل مسلم**» فسنتناول هذه الرواية بشكل مستقلّ، ونتناول بقيّة الروايات الإنشائية في مجموعة أخرى.

2 ـ **المجموعة الثانية**: الأحاديث التي تناولت الموضوع ببيان خبري وصفي. وتقسّم هذه المجموعة ذاتُها إلى مجموعات:

2 ـ 1 ـ الروايات التي تصف طلب العلوم الدينية، مثل: **مَنْ تعلّم الْعِلْمَ دُعِيَ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ عَظِيماً، مَن طلب العلم فهو كالصائم نهاره القائم ليله، إِنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ أَوْجَبُ عَلَيْكُمْ مِنْ طَلَبِ الْمَالِ...؛**

2 ـ 2 ـ الروايات التي بيّنت قيمة معارف الدين.

2 ـ 3 ـ الروايات التي وصفت علماء الدين وطلاب العلوم

الدينية، مثل: **مَوت العالم ثـلمة في الإسلام لا يسدّها اختلاف الليل والنهار، وإن الملائكة تبسط أجنحتها لطالب العلم....**

وكما قلنا؛ فقد تعرّضنا للعديد من هذه الروايات في المسائل السابقة بالبحث السنَدي والدلالي. وسنتناول الآن البحث الدلالي فحسب.

### 3 ـ 1 ـ روايات طلب العلم فريضة:

يمكن أن نلخّص ما توصلنا إليه في بحث روايات «**طلب العلم فريضة**» في المسألة السابقة، في نقاط:

1 ـ إذا نظرنا إلى كلّ رواية على حدة، فلا سنَد تاماً بين أسانيد تلك الروايات.

2 ـ يؤدّي تعدّد طبقات هذه الطائفة من الروايات وأسانيدها، إلى نوع من الاطمئنان بالصدور.

3 ـ إنّ الاطمئنان بالصدور هو المضمون المشترك الوحيد بين هذه الطائفة من الروايات.

4 ـ لا إطلاق للمعنى المشترك المستفاد من تلك الروايات.

5 ـ يوجد تعارض في السعي لإدراك الفهم الصحيح لهذه الروايات بين ظهور «الفريضة» في «الوجوب»، و«على كل مسلمٍ» في «العينيّة»، وظهور «العلم» في «مطلق العلم».

6 ـ بعد أن درسنا كل الاحتمالات، وصلنا إلى نتيجة لحل هذا التعارض في المعنى، وهي أنّه لا يمكن أن يكون المقصود بمفردة «العلم» مطلق العلوم، بل إنّ تعلّم العلوم والمعارف الدينيّة بحسب الروايات، واجب عيني.

## البحث الدلالي:

نحن نسعى في المسألة الحاضرة إلى الإجابة عن هذا السؤال: هل إنّ البحث عن الإسلام ومعرفة الإسلام أمر مستحب بناءً على الروايات؟ ويجب التذكير هنا بأنّ السؤال المحوري لهذه المسألة كان على هذا النحو: هل لتحصيل معارف الإسلام في كل فروعها (الأخلاق والعقائد والأحكام)، وعلى كل المستويات (المعارف الضرورية، والمعارف المبتلى بها، وبقيّة المعارف)، وبكِلتا الطريقتين (الاجتهاد والتقليد)، رجحان مضاعف؟ هل يمكن تصوّر إطلاق كهذا لمعرفة الإسلام والبحث عن الإسلام من بعد وجوب البحث عن الدين؟

يجب أن نجزِّئ هذا السؤال إلى ثلاثة أجزاء لنستطيع البحث فيه بصورة أدق وأوضح:

1 ـ المراد من روايات «**طلب العلم فريضة على كل مسلم**» هو العلوم والمعارف الإسلاميّة. فهل إنّ مدلول هذه الروايات يشمل الفروع الثلاثة: الأحكام، والعقائد، والأخلاق، أم أنه يشمل جزءاً منها فحسب؟

2 ـ الآن وقد فُسّر العلم، بعلم الدين، واعتُبر تحصيل معارف الإسلام واجباً عينياً، فهل إنّ ذلك يشمل التحصيل بجميع مراتبه؟ وهل تشمل هذه الرواية المعارف الضرورية والمعارف المبتلى بها؟ أم أنها تشمل جزءاً من هذه الموارد فحسب؟

3 ـ هل إنّ إطلاق العلم يشمل في وجوبه العيني كل مستويات التحصيل العامّة والتخصصيّة، التقليدية والاجتهادية؟

ويجب أن نذكُر عند الإجابة عن السؤال الأول أنّ إطلاق العلم

يشمل دون أدنى شك فروع المعارف الإسلاميّة الثلاثة؛ ولن نواجه صعوبة مع هذا الإشكال. ولكن يجب التدقيق عند الإجابة عن السؤال الثاني والثالث؛ لأنّه إذا افترضنا أنّ حكم الوجوب العيني لتعلّم المعارف الدينيّة يشمل كل المعارف الدينيّة وكل المستويات التحصيليّة، وكسب المعلومات الدينيّة للإجابة عن الأسئلة الأساس العقدية، والأخلاقيّة، والتعبدّية، والتعلّم التخصصي في كل المسائل، سواء المبتلى بها أم غير المبتلى بها، فلن يكون في مقدور المكلَّف امتثال هذا الحُكم. وستواجه الرواية تعارضاً داخليّاً. بعبارة أخرى: هدف هذين السؤالين هو تحديد شمول العلم من حيث شموله للموضوعات المختلفة، ومن حيث كون مستوى التحصيل أو طريقته عامّاً أو تخصصيّاً.

وينبغي القول عند الإجابة عن هذا السؤال إنّ الاعتراض الذي طُرح سابقاً هو عينه الذي ظهر هنا. يشمل إطلاق العلم كل المستويات والمراحل التحصيلية وكل الموضوعات (الضرورية والمبتلى بها وبقيّة الموارد). وفي النتيجة، إنّ الظهور القوي للفريضة في الوجوب، و«على كل مسلم» في «العينيّة» يجعل هذا الإطلاق يتعارض داخلياً مع دلالة الرواية. وإذا ما قبلنا هذا الإطلاق، يجب القول، على سبيل المثال، إنَّ تعلّم كل المسائل الجزئية للحج واجب على الجميع، حتى لو أن المكلف لم يكن مستطيعاً. كذلك؛ يجب القول، على سبيل المثال، إنَّ تعلّم كل المواضيع الأخلاقيّة والعقدية، من أكثر الأمور الجزئية إلى الأكثر أهميّة، ومن المسائل البسيطة إلى المسائل المعقدّة والاستدلالات العميقة، واجب عينيّ. وأنّ كل المكلفين، بغضّ النظر عن عملهم ومكانهم وقدراتهم العقليّة، مكلّفون بتعلّم هذه الأمور. وهنا يأتي دور القرينة اللبيّة لتقول إنّ هذا الأمر غير ممكن، وإطلاق العلم مع الوجوب العيني أمر مستحيل!

ثمّة احتمالات عدّة لحلّ هذا التعارض، أحدُها أن نغضّ النظر عن الظهور في العينيّة وظهور الفريضة، في الوجوب، ونقولَ باستحباب تعلّم كل العلوم والمعارف الدينية. والحل الآخر هو في غض النظر عن الظهور في العينيّة والذهاب إلى الوجوب الكفائي لتحصيل المعارف الدينية، وألا نتصرف في إطلاق العلم. أمّا الحل الثالث فهو التصرف في إطلاق العلم وتحديد العلوم الدينيّة الواجب تحصيلها بأقل المستويات والموضوعات، وعدم القول بوجوب تحصيل العلم على مستوى الاجتهاد والأمور المبتلى بها في فروعها الثلاثة؛ الأخلاق والأحكام والاعتقادات. ويوجد احتمال آخر؛ هو أن لا نعدّ الكفائيّة والعينيّة نوعَينِ من أنواع الإلزام، بل درجتين من الإلزام إحداهما ضعيفة والأخرى شديدة، وبينهما قدر مشترَك تدلّ عليه كلمة «فريضة». وببيان آخر؛ تدلّ لفظة «فريضة» على إيجاب القدر المشترَك بين الوجوب العينيّ والكفائيّ والإلزام بهما، وحينئذٍ يكون هذا الإلزام في المستويات الأولى والعامّة من تعلّم العلوم الدينيّة على نحو الوجوب العينيّ، وفي المستويات الأعلى والاجتهاديّة على نحو الوجوب الكفائيّ. والأمر عينه في الموضوعات الابتلائيّة والأخرى غير الابتلائيّة.

والخلاصة؛ أنه ثمّة أربعة احتمالات لحلّ هذا التعارض:

1 ـ أن نفسّر الفريضة بمعنى الاستحباب أو الرجحان المؤكّد ـ لا الوجوب ـ ونحفظ بذلك إطلاق العلم.

2 ـ أن نحافظ على الإطلاق، ونغضَّ النظر عن الظهور في العينيّة، ونعدّ الواجب كفائياً.

3 ـ أن نحافظ على وجوبه وعينيّته، ونغضَّ النظر عن إطلاق «العلم»، ونكتفي بالقدر المتيقَّن، أي تحصيل الحد الأدنى وتعلّم ضروريات المعارف الدينيّة. وعلى ذلك تكون دلالة

الرواية على هذا النحو: «إنّ تحصيل المعارف الدينيّة في المستوى الابتدائيّ والضروريّ، وفي حدود موارد الابتلاء، هو واجب عينيّ».

4 ـ أن نحافظ على ظهور الفريضة في الوجوب بدون غض النظر عن إطلاق العلم، ولكن نتخلّى عن عينيّة الوجوب، ونعدّه أعمّ من العينيّ والكفائيّ. وبذلك يكون معنى الرواية: «إنّ تحصيل كافة المعارف الدينيّة واجب، غير أنّه في بعض الظروف عينيّ وفي أخرى كفائيّ».

إن كلّاً من الاحتمال الأوّل والثاني والرابع مرفوض؛ لأنّه لا يمكن غضُّ النظر عن الظهور القوي «للفريضة» في «الوجوب»، و«على كلّ مسلم» في «العينيّة»؛ مضافاً إلى أن العديد من العلماء قد استفادوا الوجوب العينيّ، لا الاستحباب، من هذه الرواية[1]. إذاً فإنّ الاحتمال الوحيد المتعيّن هو الثالث، وبذلك نقيّد العلم بالمستوى التحصيليّ الأدنى وغير الاجتهادي، والموضوعات الضرورية المبتلى بها. وقد كتب بعض أصحاب الرأي كذلك ما يقارب هذا الاستنتاج في توضيحهم لروايات طلب العلم فريضة[2].

ويكون المدلول النهائي والمقبول لهذه الروايات بناءً على ما تقدّم هو: (تحصيل المعارف الدينيّة الضرورية والمبتلى بها ـ بفروعها

(1) لقد أُشيرَ إلى بعضهم في مقالة «تعلُّم مطلق العلوم» عند الحديث عن اتجاه الإباحة، ومنهم المرحوم الفيض الكاشاني وآخرون.

(2) ولا شك في وجوب طلب العلم بالعقائد الدينيّة كما لا ريب في وجوب معرفة الأحكام الشرعيّة التي هي محل ابتلائه ولو بالتقليد. وأما ما عداها فهو مستحب لما هو المحكي...«**قيمة كل امرئ ما يحسنه**» و«**العالم والمتعلم شريكان في الأجر للعالم أجران وللمتعلم أجر ولا خير في سوى ذلك**»، إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة، (**النور الساطع**، مصدر سابق، ج1، ص633).

الثلاثة: العقائد، والأخلاق، والأحكام ـ، على المستوى العام لا التخصّصي غير الاجتهادي، واجب عيني).

ويتبيّن بهذا التوضيح أنّه لا يمكن الاستدلال بهذه المجموعة من الروايات لإثبات المدَّعى (استحباب تعلّم مطلق العلوم الدينية)[1]. فالدليل أخصّ من المدَّعى ودائرة المدعى أوسع من المدلول.

## 3 ـ 2 ـ الروايات الآمرة بكسب معارف الدين والناهية عن تركها:

تحتوي هذه المجموعة على الروايات المسندة التي أمرت بكسب معارف الدين، بصيغة إنشائية، ونهت عن تـركها.

وقد بحثنا في المسألة الأولى في روايات في مجموعتين، تحت هذا العنوان عينه، وسنستفيد هنا من نتائج البحث السابق لنبتعد عن التكرار والإطالة:

كان لبعض تلك الروايات سنَـد صحيح:

1 ـ «...قَالَ الْمَسِيحُ (ع): **«مَعْشَرَ الْحَوَارِيِّينَ لَمْ يَضُرَّكُمْ مِنْ نَتْنِ الْقَطِرَانِ إِذَا أَصَابَتْكُمْ سِرَاجُهُ خُذُوا الْعِلْمَ مِمَّنْ عِنْدَهُ وَلَا تَنْظُرُوا إِلَى عَمَلِهِ»**. (المسألة 1، حديث رقم 27).

---

(1) نعم يمكن بمساعدة القرينة اللبية أن نثبت الرجحان الشرعيّ لتعلم مطلق العلوم ولكن ذلك خارج عن دلالة هذه المجموعة من الروايات وليس هذا محله. ويمكن الاستدلال بالاستفادة من القرينة العقليّة على هذا النحو: إذا كان تعلّم العلوم الدينيّة مطلوباً للشارع المقدّس في المستوى الابتدائيّ والحد الأدنى ولما هو محل الابتلاء، فقد تقدّم في القسم السابق أن للعلم والتحصيل حسن ذاتي، ويمكن للقرينة اللبية إذن أن تثبت أن التعلّم زائداً على المقدار الواجب شرعاً راجح ومطلوب. وبتعبير آخر: إنّ حكم العقل بالحسن الذاتيّ للتعلم في المستويات الأعلى يكشف بالملازمة عن حكم الشارع بكونه مطلوباً شرعياً كذلك.

2 ـ «...**اطْلُبُوا الْعِلْمَ وَتَزَيَّنُوا مَعَهُ بِالْحِلْمِ وَالْوَقَارِ وَتَوَاضَعُوا لِمَنْ تُعَلِّمُونَهُ الْعِلْمَ وَتَوَاضَعُوا لِمَنْ طَلَبْتُمْ مِنْهُ الْعِلْمَ وَلَا تَكُونُوا عُلَمَاءَ جَبَّارِينَ فَيَذْهَبَ بَاطِلُكُمْ بِحَقِّكُمْ**». (المسألة 1، حديث رقم 28).

3 ـ «...**إِنَّ الَّذِي يُعَلِّمُ الْعِلْمَ مِنْكُمْ لَهُ أَجْرٌ مِثْلُ أَجْرِ الْمُتَعَلِّمِ وَلَهُ الْفَضْلُ عَلَيْهِ فَتَعَلَّمُوا الْعِلْمَ مِنْ حَمَلَةِ الْعِلْمِ وَعَلِّمُوهُ إِخْوَانَكُمْ كَمَا عَلَّمَكُمُوهُ الْعُلَمَاءُ**». (المسألة 1، حديث رقم 29).

4 ـ ومن بين الروايات الناهية، الرواية رقم 35 مع أسناد صحيحة أخرى عدّة (حديث رقم 36 و37): «**أُغدُ عالماً أو مُتعلماً وإيّاكَ أن تَكونَ لاهِياً مُتَلذِّذاً**». وَفي حَديثٍ آخرَ: «**وإياكَ أن تكونَ مِن الثلاثةِ مُتلذّذاً**».

ومع السند الصحيح لهذه الروايات، فإننا قلنا في البحث الدلالي إنها لا تدل على مدَّعى المسألة الأولى (استحباب مطلق طلب العلم)، والسبب:

أولاً: الروايات ليست في مقام البيان، ومقدمات الحكمة في الأساس ليست تامّة لتدل على الإطلاق.

ثانياً: على فرض أنّ مقدمات الحكمة تامّة، فإنّ مفردة العلم وفقاً للقرائن الداخليّة والخارجيّة منصرفة إلى بعض العلوم (علوم ومعارف الدين) لا مطلق العلم.

ثالثاً: على فرض عدم دقّة هذه القرائن فنحن بشكل عام ندّعي أنّ مفردة العلم تدل على «بعض العلوم»، والعلم الدينيّ أصبح حقيقة شرعيّة وأصبح على إثر كثرة الاستعمال وكأنه المعنى الحقيقي لمفردة العلم. ويستفاد من القرائن الداخليّة المذكورة على الأقل في ترجيح هذا المعنى على المعنى الأول، أو أنّ العلوم والمعارف الدينيّة أصبحت هي المعنى الحقيقي.

يجب أن نتناول دلالة الروايات صحيحة السند بالبحث مرة أخرى بهدف الاستفادة من هذه الروايات ودلالاتها في المسألة الحاضرة.

قلنا إننا نسعى في المسألة الحاضرة للإجابة عن السؤال: هل إنّ لتعلّم علوم الإسلام ومعارفه بكل فروعه (العقائد، والأخلاق، والأحكام)، وكل مستوياتها (المعارف الضرورية، والمعارف المبتلى بها، وبقيّة المعارف)، وبكل طرقها (الاجتهاد والتقليد)، رجحاناً مضاعفاً؛ مضافاً إلى وجوب البحث عن الدين؟ والادعاء هو وجود إطلاق كهذا، وأنّ أصل «معرفة الإسلام» و«البحث عن الإسلام» أمر مستحب.

أَمَرَتِ الروايات الواردة آنفاً بتعلّم علوم الدين ومعارفه، مستخدِمة عبارات من قبيل: «**خُذُوا الْعِلْمَ مِمَّنْ عِنْدَه**»، «**اطْلُبُوا الْعِلْمَ**»، «**فَتَعَلَّمُوا الْعِلْمَ مِنْ حَمَلَةِ الْعِلْمِ**»، و«**أُغدُ عالماً أو مُتعلماً وإيّاكَ أن تَكونَ لاهِياً مُتَلذّذاً**». ولكن هل إنّ هذه الروايات تنسجم مع السؤال المحوري للمسألة في إطلاقها لتعلّم كل فروع المعارف على كل المستويات وبكل الطرق؟ وهل إنّ هذه الأوامر تدل على الوجوب أم الاستحباب؟ وبعبارة أوضح: كان كل السعي في المسألة الأولى متمركزاً على إخراج هذه الروايات من بين الأدلّة، واتخذ السعي لفهم هذه الأدلة منحنىً سلبيا؛ ولكن يجب أن نبذل جهداً إيجابياً في المسألة الحاضرة لنفهم الروايات بصورة صحيحة.

يمكن القول في الجواب إنّه بغضّ النظر عن الرواية رقم 27، فإنّ بقيّة الروايات في مقام البيان، وتهدف إلى الترغيب في معرفة الدين وتعلّمه. ويمكن على هذا الأساس، بإتمام مقدمات الحكمة، ادِّعاء أنّ تعلّم علوم الدين ومعارفه، بناءً على الروايات بكل فروعها ومستوياتها، وبأي طريقة، له رجحان شرعي؛ مع أنّ هذا الادعاء

سيكون ضعيفاً في ما يخص الرواية 27؛ لأنّ المعصوم في مقام بيان فضيلة التواضع وآداب معرفة الدين وتعلّمه، لا بيان أصله وحدوده وشروطه.

ويجب التذكير كذلك في ما يخص استحباب هذا الحكم ووجوبه أنّه من باب كون التعلّم مقولة تشكيكيّة؛ فلا يمكن استفادة حكم إلزاميّ من أوامر هذه الروايات ونواهيها؛ لأن القول بالوجوب لا يتناسب مع إطلاق معرفة الدين (في كل فروع الدين، وعلى كل المستويات، وبكل الطرق)، وسيكون تكليفاً بما لا يُطاق. ويتضّح ضمناً أنّه كلما كان التعلّم أكثر فاستحبابه يزداد أكثر[1].

والخلاصة هي أنّ المدَّعى يثبت وفقاً لهذه المجموعة؛ أي أنّ تعلّم علوم الإسلام ومعارفه، بكل فروعها (العقائد والأخلاق والأحكام)، وكل مستوياتها (المعارف الضرورية، والمعارف المبتلى بها، وبقيّة المعارف)، وبأي طريقة (اجتهادية وتقليدية)، مضافاً إلى وجوب البحث عن الدين، له رجحان مضاعف ومستحب. لذا فإنّ «معرفة الإسلام» و«البحث عن الإسلام» مستحب.

وفي ختام البحث، نذكر من باب التأييد (لا الدليل) عدداً من الروايات ضعيفة السند:

5 - عن علي بن أبي طالب (ع) قال: «**بينما أنا جالس في مسجد النبي (ص) إذ دخل أبو ذر فقال: «يا رسول الله جنازة العابد**

---

(1) وتوضيحها على النحو التالي: إذ إن أدلّة استحباب تعلّم معارف الدين تنحلّ على كل جزء من المعرفة بحدة، ويحمل حكم الاستحباب على كل جزء بمفرده؛ وبهذا كلما كان تعلّم الدين والبحث عنه أكثر، زاد استحبابه. ويجدر الالتفات إلى أنّ انحلال الخطابات وكثرة تعداد خطابات الحكم لا يوجب زيادة الاستحباب؛ بل إن زيادة الثواب مبنية على الامتثال للأوامر.

**أحب إليك أم مجلس العالم؟»، فقال رسول الله (ص): «يا أبا ذر، الجلوس ساعة عند مذاكرة العالم أحب إلى الله من ألف جنازة من جنازة الشهداء و... عليكم بمذاكرة العلم، فإن بالعلم تعرفون الحلال من الحرام. ومن خرج من بيته ليلتمس باباً من العلم كتب الله عز وجل له بكل قدم ثواب نبي من الأنبياء، وأعطاه الله بكل حرف يستمع أو يكتب مدينة في الجنّة و...»**[1].

6 ـ عنه، عن أبيه، عن عثمان بن عيسى، عن علي بن حماد، عن رجل سمع أبا عبد الله (ع) يقول: «**لا يشغلك طلب دنياك عن طلب دينك فإن طالب الدنيا ربما أدرك وربما فاتته فهلك بما فاته منها**»[2].

7 ـ عنه (البرقي)، عن أبيه، عن يونس بن عبد الرحمن، عن عمرو بن شمر، عن جابر عن أبي جعفر (ع) قال: «**سارعوا في طلب العلم فوالذي نفسي بيده لحديث واحد في حلال وحرام تأخذه عن صادق خير من الدنيا وما حملت من ذهب وفضة وذلك أنَّ الله يقول: ﴿...وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾، وإن كان علي (ع) ليأمر بقراءة المصحف**»[3].

---

(1) تاج الدين الشعيري، **جامع الأخبار**، قم: انتشارات رضي، 1363ش، ص37، الفصل العشرون في العلم. الرواية مرسلة.

(2) المصدر نفسه، ص228، ح159؛ السند مخدوش لورود «عن رجل».

(3) **المحاسن**، ج1، مصدر سابق، ص227، ح 156؛ وكذا: **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج27، ص98، ح33313. بحثنا هذا الحديث في المسألة الأولى، الحديث 33، وبيّنا ضعف عمر بن شمر.

### 3 ـ 3 ـ الروايات المبيِّـنة لقيمة تعلّم الروايات الدينية:

بحثنا في المسألة الأولى روايات تحت عنوان «الروايات المبيّنة لقيمة العلم والتعلّم». صحيح أن تلك الروايات لم تـدلَّ على المدَّعى ولكن يمكن لعرضها مرة أخرى مع روايات أخرى أن يساهم في إثبات الادعاء الحاضر. وسنسعى هنا للتذكير بنتائج البحث السندي والدلالي فحسب، لنستفيد منها في مسألتنا الحاضرة، فنحن لا نريد أن يصبح البحث مكرّراً ومملاًّ أو متعِباً للقارئ:

ويمكن تلخيص نتائج البحث في الروايات في عدد من النقاط:

1 ـ كان عدد يسير من الروايات فقط صحيحاً من ناحية السند.

2 ـ لا يوجد إطلاق للترغيب في العلم وطلبه من المنظور الدلالي، ولا يشمل مطلق طلب العلم، بل يشمل قسماً منه وهو معرفة الدين. وهذا الادعاء مبني على القرائن المتصلة والمنفصلة التي تحول دون انعقاد الإطلاق لمطلق العلم. ومع فرض أنّ هذه الشواهد قد تسبّب إشكالاً، فنحن بشكل عام ندعي أنّ مفردة «العلم» أصبحت حقيقة شرعيّة في «بعض العلوم» والعلم الديني، وأصبحت لكثرة الاستعمال من المعاني الحقيقيّة لكلمة علم.

3 ـ قلنا إنّ الجملة الإخبارية للشارع من ناحية المحمول على نوعان: إما أن يكون المحمول أمراً معنوياً، وإما أخروياً، وإما دنيوياً. أغلب الفوائد التي ذكرتها الروايات لطلب العلم هي من النوع الأول وقلنا إنّه في هذه الحالة يكون إخبار الشارع المقدّس ووصفه ملازماً للإنشاء والحكم. وبالنظر إلى أنّ القدر المتيقن من العلم في الروايات السابقة هو العلم الدينيّ، يمكن استنتاج مطلوبية تعلّم العلوم والمعارف الدينية

واستحبابها. وبتعبير أوضح، تدل هذه الروايات، بالدلالة المطابقية، على الاستحباب.

تبيّن إلى هنا أنّ هذه المجموعة من الروايات إجمالاً تدل على المدعى الحاضر. ولكن لا بد من السعي لإيجاد الأجوبة. يجب في المسألة الحاضرة أن نعمل على كشف ثلاثة أمور مجهولة:

1 ـ هل يشمل استحباب تعلّم العلوم والمعارف الدينيّة كل فروع المعارف الإسلاميّة (العقائد، والأخلاق، والأحكام)؟

2 ـ هل يشمل كل مستويات معرفة الإسلام وأولوياته (المعارف الضرورية، والمعارف المبتلى بها، وبقيّة المعارف)؟

3 ـ هل يمكن حمل الإطلاق في منهجية معرفة الدين (الطرق الاجتهادية والتقليدية)؟

كان لبعض من الروايات المذكورة سند صحيح فحسب. سنتناول في البداية البحث الدلالي لهذه الروايات لنبحث المجهولات وسنورد في التتمة روايات جديدة:

8 ـ عَلِيُّ بن إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابن أَبِي عُمَيْر، عَنْ عَبْدِ الله بن سِنَان، عَنْ أبي عَبْدِ الله (ع) قَالَ: «**قَالَ رَسُولُ الله (ص): «إِنَّ الله عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ تَذَاكُرُ الْعِلْمِ بَيْنَ عِبَادِي مِمَّا تَحْيَا عَلَيْهِ الْقُلُوبُ الْمَيْتَةُ إِذَا هُمُ انْتَهَوْا فِيهِ إِلَى أَمْرِي**»[1]. (المسألة 1، الرواية رقم 39).

9 ـ مُحَمَّدُ بن عَلِيِّ بن الْحُسَيْنِ فِي **الْخِصَالِ**، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَلِيِّ بن إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَبْدِ الله بن مَيْمُون، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّد، عَنْ آبَائِهِ، عَنْ عَلِيّ (ع) قَالَ: «**قَالَ رَسُولُ الله (ص):**

---

(1) **الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص41، ح6.

**«فَضْلُ الْعِلْمِ أَحَبُّ إِلَى اللهِ مِنْ فَضْلِ الْعِبَادَةِ وَأَفْضَلُ دِينِكُمُ الْوَرَعُ»**[1]. (المسألة 1، الرواية رقم 42).

بناءً على النتائج السابقة؛ فإنّ النبي الأكرم (ص) هو في مقام التذكير بخاصيّة إحياء العلوم والمعارف الإلٰهيّة والتذكير بفضل تعلّم هذه المعارف على العبادة.

يبيّن الحديث خصائص تعلّم معارف الدين، لذا فلا يُستبعد ادعاء إطلاق هاتين الروايتين على المجهولات الثلاثة والسؤال المطروح. وبتعبير أوضح، فإنّ المتكلم في مجال معارف الدين هو في مقام البيان، ويذكّر بالأدب الوصفي قيمة تعلّم هذه المعارف، وفي كلامه إطلاق بالنسبة إلى وجوب تعلّم كل فروع المعارف الإسلاميّة أو بعضها. وكذلك فإنّ الكلام حول هل إنّ هذا الترغيب يشمل كل مستويات الأوليّة والأولوية أم لا؟ كلام مطلق؛ ويشمل كذلك في باب طريقة تعلّم الدين ودراسته (تذاكر العلم).

ويتبيّن بهذا التوضيح أنّ كلتا الروايتين صحيحتا السند وفيهما إطلاق بالنسبة إلى الأسئلة الثلاثة ويوجد لتعلّم علوم الإسلام ومعارفه، بكل فروعها ومستوياتها، مضافاً إلى وجوب البحث عن الدين، رجحان مضاعف وهو أمر مستحب.

يمكن تأييد هذه النتيجة بالروايات ضعيفة السند التي وردت في المسألة الأولى في ذيل هذه المجموعة عينها، التي اعتبرت أنّ تعلّم معارف الدين مساوٍ لصيام النهار وقيام الليل وعدّت له آثاراً مِن قبِيل: «محبّة الله»، و«إكرام الملائكة»، و«استغفار كل شيء»، و«ضمانة المعاش»، و«غفران الذنوب» و«تسهيل الدخول إلى الجنّة».

---

(1) **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج31، ص20، 583، باب وجوب العفة والورع عن...، ح25823.

سعينا حتى الآن لعرض الروايات التي تحدثت في الظاهر عن مطلق العلم وطلب العلم، وتفسيرِها، ونـقل دلائلَ على أنه علم الدين. وقد لا يحبّذ بعضٌ هذا الأسلوب، ولهذا يجب أن نعرض روايات تتحدّث بصراحة تامّة عن العلم الدينيّ وتعلّم معارف الإسلام. ونكتفي بذكر روايتين صحيحتي السند لإثبات هذا الادعاء:

10- [**علل الشرائع** للصدوق] أَبِي، عَنْ سَعْدٍ عَنِ ابْنِ يَزِيدَ، عَنْ حَمَّادٍ، عَنْ حَرِيزٍ، عَنْ زُرَارَةَ وَمُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَبُرَيْدٍ قَالُوا: قَالَ رَجُلٌ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع): «إِنَّ لِي ابْناً قَدْ أَحَبَّ [أُحِبُّ] أَنْ يَسْأَلَكَ عَنْ حَلَالٍ وَحَرَامٍ لَا يَسْأَلُكَ عَمَّا لَا يَعْنِيهِ»، قَالَ: «فَقَالَ (ع): «**وَهَلْ يَسْأَلُ النَّاسُ عَنْ شيء أَفْضَلَ مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ**»[1].

**البحث السَنَديُّ**: نقل محمد بن علي بن حسين بن بابويه المعروف بالشيخ الصدوق هذه الرواية في **علل الشرائع** عن والده (علي بن حسين) وهو ثقة[2]. ونقل سعد بن عبد الله القمي وهو ثقة أيضاً هذه الرواية كذلك عن ابن يزيد[3]. ولكن من هو ابن يزيد المذكور في هذا السند؟ نجد في فهرستِ «المروي عنه» لسعد، اسمَين:

1 - حسين بن يزيد النوفلي: نقل سعد في المجامع الروائية الموجودة، حديثاً واحداً عن النوفلي. ويوجد رأي ضعيف حول حسين بن يزيد النوفلي، يعدّه مغالياً في أواخر عمره،

---

(1) **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج1، ص213 ح 9.

(2) **رجال النجاشي** ص262، **رجال الطوسي** ص432، **الفهرست**، ص274، **الخلاصة**، ص94، (مصادر سابقة).

(3) **رجال النجاشي** ص178، **الفهرست**، ص216، **الخلاصة**، ص79، **رجال الطوسي**، ص427، (المصادر نفسها).

وقد نقل النجاشي[1] والحلّي[2] هذا الرأي ولكن ذكروا بعد نقله أن لا علم لهم بهذا الموضوع. ولم يُظهر المرحوم الخوئي رأيَه بعد أن نقل هذا الرأي ورأي النجاشي[3]. مع أنّه قد ذكر أنّه من رواة كامل الزيارات وقد يقول بوثاقته من هذا المنطلق؛ كما صرّح بهذا في موضع آخر[4]. وتوجد حلول عدّة لتصحيح النوفلي: أ) يمكن تصحيحه من باب أنّه من رجال كامل الزيارات وتفسير علي بن إبراهيم، وبالطبع فإنّ هذه الطريقة غير مقبولة؛ ب) عمل الأصحاب بروايات السكوني وهو من العامّة[5] وقد أيّد النوفلي عملهم فأغلب نقل النوفلي عن السكوني ويوجب توثيق السكوني أن يسري بالملازمة على النوفلي. ويكفي للرد على هذا الاستدلال أن نجد مَوارد جاء فيها النوفلي في سلسلة السنَد بدون السكوني ففي هذه الحالة ستكون الملازمة مجروحة فلا يمكن إحراز أنّ من يوثّق السكوني لا بد من أنّه يوثّق النوفلي كذلك؛ لأنّ النوفلي لم يظهر مع السكوني بصورة أكيدة وجازمة في سلسلة الإسناد[6].

(1) «قال قوم من القميين إنه غلا في آخر عمره والله أعلم، وما رأينا له رواية تدل على هذا» (**رجال النجاشي**، مصدر سابق، ص38).

(2) «قال قوم من القميين إنه غلا في آخر عمره والله أعلم» (**الخلاصة**، مصدر سابق، ص217).

(3) **معجم رجال الحديث**، مصدر سابق، ج6، ص114.

(4) كتب الخوئي في بحث إسماعيل بن أبي زياد: «...وإن كان فيهما الحسين بن يزيد النوفلي، لأنه ثقة على الأظهر، لأنه وقع في طريق جعفر بن محمد بن قولوية، في كامل الزيارات...،». (المصدر نفسه، ج3 ص108).

(5) «كان عاميّاً» **الخلاصة**، مصدر سابق، ص199.

(6) نقل النوفلي روايات في مواضع متعدّدة عن غير السكوني. سنعرض فهرساً لها: =

ج) الحل الثالث هو في الطريقة التي اقترحها المرحوم التبريزي تحت عنوان «قاعدة الأجلاء». تسعى هذه النظرية لحلّ مشكلة توثيق أشخاص أجلّاء لا شك في كبر قدرهم وجلالهم وكثرة رواياتهم،

---

= 1 ـ أحدهم باسم عبد الله بن عمر: (روى محمد بن أحمد بن يحيى، عن إبراهيم بن مهزيار، عن علي، عن العباس بن معروف، عن أبي عبد الله النوفلي عن عبد الله بن عمر قال كنا بمكة..... (**التهذيب**، مصدر سابق، ج 5، ص 238، ح 144).

2 ـ علي بن حمزة البطائني: (روى أبو الحسين محمد بن جعفر الأسدي عن موسى بن عمران النخعي عن عمه علي بن الحسين بن يزيد النوفلي عن علي بن سالم عن أبيه قال سألت أبا عبد الله (ع)... فقال....) (**التهذيب**، مصدر سابق، ج8، ص92، ح233)؛ و(عن الصفار [ضمير] عن إبراهيم بن هاشم عن الحسين بن يزيد عن علي بن أبي حمزة عن أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) قال....) (**التهذيب**، مصدر سابق، ج 7، ص 178، ح 42).

3 ـ علي بن داود اليعقوبي: (عن محمد بن أحمد بن يحيى [ضمير] عن العباس بن معروف عن النوفلي عن اليعقوبي عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن أبيه عن جده قال: قال علي (ع).... **التهذيب**، مصدر سابق، ج 7، ص473، ح 107).

4 ـ علي بن غراب: (روى الحسين بن يزيد عن علي بن غراب قال قال الصادق جعفر بن محمد (ع). (**من لا يحضره الفقيه**، مصدر سابق، ج4، ص411، ح 1).

5 ـ عيسي بن عبد الله بن محمد العمري: (عن محمد بن يعقوب [ضمير] عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن أبي عبد الله عن النوفلي عن عيسى بن عبد الله عن أبي عبد الله (ع) قال قال رسول الله (ص).... (**التهذيب**، مصدر سابق، ج4 ص110، ح 56)؛

6 ـ غياث بن إبراهيم التميمي: (ما أخبرني به الشيخ أيده الله عن أبي القاسم جعفر بن محمد عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن الحسن بن علي الكوفي عن النوفلي عن غياث بن إبراهيم (التميمي) عن أبي عبد الله (ع) قال قال أمير المؤمنين (ع).... (**التهذيب**، مصدر سابق، ج 1، ص186، ح 11).

ولكن للأسف لم يرد أي مدح لهم. على أساس هذه النظرية، يكفي عدم ورود قدح في هؤلاء الأجلّاء، لاعتباره مدحاً لهم. وبعبارة أوضح، يستفاد المدح من عدم القدح. ويمكن تطبيق هذه النظريّة في ما يخص النوفلي. ويجب عند الإجابة عن هذا الادعاء تذكّر أن قاعدة الإجلاء مقبولة من الناحية الكبرويّة، ولكن نحن نعلم أنّه قد ورد حول النوفلي قدح واتهام بالغلوّ!

لا يمكن الاعتماد إذاً على أي من طرق الحل المذكورة أعلاه ولا نجد طريقة لإحراز وثاقة النوفلي.

2 ـ يعقوب بن يزيد الأنباري: ورد في صحيفة روايات سعد 175 حديثاً منقولاً عن يعقوب. ويعقوب في مجامع الرجال شخص ثقة وإمامي.

صحيح أنّ كِلا الشخصينِ موثق وأنّ معرفة هويّة ابن يزيد الموجود في سلسلة الإسناد هذه لن يؤدي إلى أي تغيير في النتيجة، ولكن يجب من باب الدقة، الالتفات إلى عدم وجود شخص باسم «حمّاد» من بين الأشخاص الذين يروي عنهم النوفلي؛ ولكن قد جاء اسم حماد بن عيسى من بين الأشخاص الذين يروي عنهم يعقوب الأنباري.

ومع أنّ النوفلي قد روى عن شخص باسم «حماد بن عَمْرٍو النصيبي»[1]، وهذا الشخص مجهول في مجامع الرجال؛ فالمراد من حماد في هذا السنَّد، قطعاً ليس حماد بن عمر النصيبي؛ لأنّه لا

---

(1) محمد بن علي بن الحسين في **عقاب الأعمال**، عن محمد بن موسى بن المتوكل، عن محمد بن جعفر، عن موسى بن عمران، عن عمه الحسين بن زيد، عن حماد بن عمرو النصيبي، عن أبي الحسن الخراساني عن.... **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج2 ص417.

يوجد في من يروي عنهم النصيبي شخص باسم حَريز، ونجد في المقابل اسم حريز في قائمة من روى عنهم حماد بن عيسى.

والخلاصة هي أنّ المقصود من أن يـزيد هو يعقوب بن يزيد الأنباري والمقصود من حماد، حماد بن عيسى الجهني، وهو شخص ثقة[1] ومن أصحاب الإجماع[2]. وكذلك حريز بن عبد الله السجستاني فهو ثقة[3]، وكذا الثلاثة الذين روى عنهم أي زرارة، ومحمد بن مسلم، وبُـريد بن معاوية العجلي؛ فكلُّهم، بناءً على نقل، من دعائم الأرض وأعلام الدين وأحب الأشخاص على قلب الإمام الصادق (ع)[4]. لذا فإنّ سند هذه الرواية صحيح.

وقد نُقل عين هذا المضمون بإسناد آخر ضعيف[5].

---

(1) **رجال النجاشي**، ص143؛ **الفهرست**، ص157؛ **رجال الطوسي**، ص334، (مصادر سابقة).

(2) **رجال الكشي**، مصدر سابق، ص375: أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح من هؤلاء....

(3) **رجال الكشي**، مصدر سابق، ص336؛ **الفهرست**، مصدر سابق، ص 162.

(4) عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (ع) قال: «**زرارة، وبريد بن معاوية، ومحمد بن مسلم، والأحول أحب الناس إلى أحياء وأمواتاً ولكنهم يجيئوني فيقولون لي فلا أجد بدّاً من أن أقول**». (**رجال الكشي**، مصدر سابق، ص185): جميل بن دراج قال سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: «**أوتاد الأرض وأعلام الدين أربعة: محمد بن مسلم، وبريد بن معاوية، وليث بن البختري المرادي، وزرارة بن أعين**» (المصدر نفسه، ص، 238).

(5) عنه (البرقي)، عن محمد بن عبد الحميد، عن يونس بن يعقوب، عن أبيه، قال قلت لأبي عبد الله (ع) إن لي ابناً قد أحب أن يسألك عن حلال وحرام لا يسألك عما لا يعنيه قال فقال لي: **وهل يسأل الناس عن شيء أفضل من الحلال والحرام**. (**المحاسن**، مصدر سابق، ج1، ص229، ح168). وثّق المرحوم الخوئي يونس بن يعقوب البجلي بعد أن نقل أقوال حوله ثم كتب: «والمتحصل: أن الرجل إمامي، ثقة، ولو فرض أنه كان فطحياً، أو واقفياً رجع=

**البحث الدلالي**: قال الرجل للإمام (ع) إن ابنه يريد أن يسأله أسئلة دينيّة وإنه سيتجنّب طرح أسئلة غير ضرورية وغير مهمّة[1]. أجابه الإمام (ع) بصيغة الاستفهام الاستنكاري وهل توجد أسئلة أفضل من الأسئلة الدّينية. وفي الحقيقة فإنّ الإمام (ع) هو في مقام تأييد كلام الأب. ويصبح السؤال بهذا غيرَ ذي أهميّة وتُلغى خصوصيته، والهدف هو التعلّم والسعي لفهم الدين.

تدل هذه الرواية بوضوح على مكانة وقيمة السعي لفهم الدين ومسائل الحلال والحرام في الدين، لدرجة أنّ الأسئلة الدينيّة تعتبر من أفضل الأسئلة. وقلنا إنّ هذا الإخبار من الإمام (ع) قد يكون ملازماً للإنشاء الذي يدل على الاستحباب لا غيرَ. أثبتنا إلى هنا أنّ تعلّم العلوم الدينيّة أمر مستحب. وفي ما يخص الأسئلة الثلاثة في هذه المسألة، يمكن الإجابة عنها بإطلاق هذه الرواية، بحيث تشمل أفضلية الأسئلة الدينيّة كل فروع معارف الدين وكل مستويات الأولوية وكل الطرق.

قد يَرِدُ إشكالٌ في مقابل هذا الاستنتاج؛ أولاً: تتحدث الرواية عن السؤال لا عن التعلّم. ونعلم أنّ السؤال هو أحد طرق التعلّم، وهو على هذا الأساس، لا يشمل التعلّم بالطرق الاجتهادية؛ ثانياً: خصّ الإمام (ع) بحديثه الحلال والحرام الإلٰهيَّين، لا مطلقَ معارف الدين. بعبارة أوضح تتحدث هذه الرواية عن الأحكام، وليس فيها إطلاق يشمل سائر فروع المعارف الإسلامية.

---

= إلى الحق». (**معجم رجال الحديث**، مصدر سابق، ج20، ص232) أمّا في ما يخص وثاقة محمد بن عبد الحميد بن سالم فهناك بحوث مفصّلة سوف نتعرض لها في النص ولن يوثق في النهاية. لذا فإنّ هذا السند ليس معتبراً.

(1) «ويقال: هذا الأمر لا يَعْنِيني أي لا يَشْغَلُني ولا يَهِمُّني». (**لسان العرب**، مصدر سابق، ج 15، ص 105، مدخل عنو).

**الجواب**: أولاً: عبارة «الحلال والحرام» ليست مصطلحاً فقهياً تخصّصياً، فبإمكانها أن تشير إلى معارف من خارج الفقه. كما يستخدم الإمام (ع) في حديثه مفردات عامّة، والمقصود من الحلال والحرام في المجموع هو كل معارف الدين. ثانياً: إذا فرضنا أنّ هذه الإشكالات واردة، وأنَّ مفردة السؤال لا تشمل التعلّم، وأنّ عبارة الحلال والحرام تشمل الأحكام فحسب؛ ولكنها تُعمَّم، بإلغاء الخصوصية، لكل نوع من التعلّم وكل فروع المعارف: لأنّ المورد لا يخصِّص الوارد.

علمنا إلى هنا أنّ الرواية تامّة من الناحية السندية والدلالية. سنتناول في ما يأتي بحثَ عدد من الروايات الضعيفة السند. ومن الواضح أنّه إذا ما كانت الدلالة تامّة فإنها تؤيّد المدَّعى فحسب، ولا تكون دليلاً:

11- [معاني الأخبار]، [عيون أخبار الرضا (ع)] ابن عُبْدُوس، عَنِ ابن قُتَيْبَةَ، عَنْ حَمْدَانَ، بن سُلَيْمَانَ، عَنِ الْهَرَوِيِّ قَالَ: «سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلِيَّ مُوسَى الرِّضَا (ع) يَقُولُ: «**رَحِمَ اللهُ عَبْداً أَحْيَا أَمْرَنَا**»، فَقُلْتُ لَهُ: «**وَكَيْفَ يُحْيِي أَمْرَكُمْ؟**» قَالَ: «**يَتعلّم عُلُومَنَا وَيُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا...**»[1].

## البحث السَندي:

علي بن محمد بن قتيبة النيشابوري[2]، وحمدان بن سليمان

(1) **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج2، ص30، باب 9؛ استعمال العلم والإخلاص في...، ح13؛ وكذا الصدوق، **عيون أخبار الرضا** (ع)، انتشارات جهان، 1378، ج1، ص307، باب 28؛ في ما جاء عن الإمام علي بن...، ح 69.

(2) **الخلاصة**، مصدر سابق، ص94؛ **رجال النّجاشي**، مصدر سابق، ص259.

النيشابوري[1]، وعبد السلام بن صالح الهروي كلهم ثقاة[2]؛ ولكن اختلف الرأي حول ابن عبدوس. وقد نقل آية الله الخوئي رأي الشيخ الصدوق والعلّامة حول عبد الواحد محمد بن عبدوس على هذا النحو:

«ثم إن الصدوق ذكر في العيون، بعد أن روى هذه الرواية بطريق آخر، مع اختلاف، ما هذا نصُّه: وحديث عبد الواحد بن محمد بن عبدوس (رض) عندي أصح ولا قوة إلا بالله. أقول: كلام الصدوق (قده) لا يدل على توثيق عبد الواحد، بل ولا على حسنه؛ فإن تصحيح الصدوق خبره غايته أنه يدل على حجيته عنده، لأصالة العدالة التي بنى عليها غيرُ واحد. وأما التوثيق أو المدح فلا يستفاد من كلامه، ومن ذلك يظهر أن تصحيح العلّامة في التحرير... لا يترتب عليه أثر».

ورأى في الختام أنّ هذا الراوي مجهول الحال[3].

ولا يدل ترضّي الصدوق عن ابن عبدوس واعتبار حديثه أصح، على وثاقته؛ كما قال آية الله الخوئي. ويجدر الالتفات إلى عبارة «وحديثه عندي أصحّ». وقد يكون التدقيق في اختلاف المعنى بين «صحيح» و«أصحّ» مفيداً. فنجد مقابل «أصحّ» القول بالصحيح، في حين نجد مقابل الصحيح، غير الصحيح! استفاد الشيخ الصدوق من عبارة أصح، أي أنّ الرأي المقابل لرأيي هو القول بالصحيح؛ كالاختلاف بين القول المشهور والقول الأشهر. فلو اعتبِر الرأي مشهوراً فتكون قيمته أكبر من لو كان الأشهر؛ ففي مقابل القولِ المشهور، يوجد قول غير مشهور، ولكن يقابل القول الأشهر، قول شاذ ونادر.

---

(1) **رجال النّجاشي**، مصدر سابق، ص138؛ **الخلاصة**، مصدر سابق، ص62.

(2) **رجال الكشي**، ص615؛ **رجال النّجاشي**، ص245؛ **الخلاصة**، ص 117، (مصادر سابقة).

(3) **معجم رجال الحديث**، مصدر سابق، ج11، ص37، ش7357.

والخلاصة هي أنّ هذا السند ساقط من الاعتبار لضعف ابن عبدوس.

## البحث الدلالي:

يتحدّث الإمام (ع) في هذه الرواية بصراحة عن العلوم والمعارف الإلٰهيّة (يتعلّم علومنا)؛ ويعدّ تعلّم هذه المعارف سبباً للرحمة الإلٰهيّة. ويدل هذا على الاستحباب فحسب؛ ويشمل إطلاق «يتعلم علومَنا» كذلك كل الفروع، كل المستويات وكل طرق التعلّم، ويدل بالدلالة المطابقية على المدَّعى.

12 ـ **[بصائر الدرجات]** أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ أَبِي الْبَخْتَرِيِّ، وَسِنْدِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِي الْبَخْتَرِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: **إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ وَذَلِكَ أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُوَرِّثُوا دِرْهَماً وَلَا دِينَاراً وَإِنَّمَا وَرَّثُوا أَحَادِيثَ مِنْ أَحَادِيثِهِمْ فَمَنْ أَخَذَ شَيْئاً مِنْهَا فَقَدْ أَخَذَ حَظّاً وَافِراً فَانْظُرُوا عِلْمَكُمْ هَذَا عَمَّنْ تَأْخُذُونَهُ فَإِنَّ فِينَا أَهْلَ الْبَيْتِ فِي كُلِّ خَلَفٍ عُدُولاً يَنْفُونَ عَنْهُ تَحْرِيفَ الْغَالِينَ، وَانْتِحَالَ الْمُبْطِلِينَ، وَتَأْوِيلَ الْجَاهِلِينَ**[1].

## البحث السَندي:

سلسلة السند هذه ضعيفة؛ وإن كان «سندي بن محمد البزاز» ثقة[2]، ولكن «وهب بن وهب القرشي» ضعيف[3]، مع أنّه من رجال ابن أبي عمير[4] إلا أنّ هذا لا يجعله ثقة.

---

(1) **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج2 ص92 ح21.

(2) **رجال النجاشي**، مصدر سابق، ص187؛ **الخلاصة**، مصدر سابق، ص82.

(3) **رجال النجاشي**، ص430؛ **الخلاصة**، ص262؛ **الفهرست**، ص488، (مصادر سابقة).

(4) يعتبر التوثيق العام أحد طرق توثيق الرواة في مصادر الرجال. ادّعى المرحوم

## البحث الدلالي:

صحيح أنّ مفردة الحديث لها معنى خاص ولا تشمل في مصطلحها المعارف القرآنية؛ ولكن قد يكون معناها اللغوي هو المقصود فيكون المقصود من «أحاديث الأنبياء» هو كل المعارف التي جاء بها الأنبياء. لذا فإنّ هذه الرواية تدل من غير شك على استحباب تعلّم العلوم والمعارف الدينيّة ويشمل إطلاقها كذلك كل المستويات والطرق وتثبت ادعاء البحث الحاضر.

13 ـ عنه (البرقي) عن محمد بن عبد الحميد العطار عن عمه عبد السلام بن سالم عن رجل عن أبي عبد الله (ع) قال: «**حديث في حلال وحرام تأخذه من صادق خير من الدنيا وما فيها من ذهب أو فضة**»[1].

## البحث السندي والدلالي:

السند مخدوشٌ! لوجود «عن رجل» في السند. وهي لا تدل على

---

الشيخ في عدّه لعدد من الرواة (من بينهم ابن أبي عمير) أنهم «لا يرون ولا يرسلون إلا عن الثقاة»؛ والسؤال هو هل توجب شهادة الشيخ توثيق هؤلاء الرواة؟ يعتبر بعضٌ كلام الشيخ توثيقاً عامّاً في حين يرى بعضٌ آخر أنّ هذا التوثيق العام منقوض في الموارد التي نقل فيها هؤلاء الأشخاص عن الضعاف، وعمل بعض منهم كذلك على توضيح موضع النقض. وثمة بحوث مفصّلة حول هذا المورد. (انظر: **معجم رجال الحديث**، مصدر سابق، ج1 ص64؛ **كليّات في علم الرجال**، مصدر سابق، ص205 فما بعد). ولكن يبدو في النهاية أنّ نقل ابن أبي عمير لا يصل إلى حد استهجان ذلك التوثيق العام. لذا، فإنّ رجال ابن أبي عمير موضع قبول. إلا إذا كان ضعيفاً كما الحال مع أبي البختري..

(1) **المحاسن**، مصدر سابق، ج1، ص229، ح166.

المدَّعى من الناحية الدلالية، وهي أخص من المدَّعى؛ لأنّ الحديث (وتعلّم الحديث) هو جزء من تعاليم الإسلام.

13 ـ [**الاختصاص**] ابْنُ الْوَلِيدِ، عَنِ الصَّفَّارِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ، عَنْ عَبْدِ السَّلَام بْنِ سَالِمٍ، عَنْ مُيَسِّرِ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ قَالَ: «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع): «**حَدِيثٌ يَأْخُذُهُ صَادِقٌ عَنْ صَادِقٍ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا**»[1].

## البحث السنَدي:

نقل هذا المضمون في روايات أخرى بأسناد ضعيفة[2]. نقل الشيخ المفيد هذه الرواية بخمس وسائط، أربعة منهم ثقاة، وهم: محمد بن حسن بن أحمد بن وليد[3]، ومحمد بن حسن الصفار[4]، وعبد السلام بن سالم البجلي[5]، وميسر بن عبد العزيز النخعي[6]، كلهم ثقاة. ولكن يوجد اختلاف في محمد بن عبد الحميد بن سالم العطار، فقد كتب النجاشي في ترجمته:

---

(1) **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج2 ص150 ح 26.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص148، ح 21: [**المجالس** للمفيد] ابْنُ قُولَوَيْهِ، عنِ ابْنِ عِيسَى، عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنِ ابْنِ أَسْبَاطٍ، عَنِ ابْنِ عَمِيرَةَ، عَنْ عَمْرِو بْنِ شِمْرٍ، عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ (ع) إِذَا حَدَّثْتَنِي بِحَدِيثٍ فَأَسْنِدْهُ لِي فَقَالَ: **حَدَّثَنِي أَبِي، عَنْ جَدِّهِ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ (ص)، عَنْ جَبْرَئِيلَ (ع)، عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَكُلُّ مَا أُحَدِّثُكَ بِهَذَا الْإِسْنَادِ** وَقَالَ **يَا جَابِرُ لَحَدِيثٌ وَاحِدٌ تَأْخُذُهُ عَنْ صَادِقٍ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا**. السند ضعيف لوجود عمر بن شمر.

(3) **رجال النجاشي**، ص383، **الفهرست**، ص442، **رجال الطوسي**، ص439، **الخلاصة**، ص147، (مصادر سابقة).

(4) **رجال النجاشي**، مصدر سابق، ص354، **الخلاصة**، مصدر سابق، ص157.

(5) **رجال النجاشي**، مصدر سابق، ص245، **الخلاصة**، مصدر سابق، ص117.

(6) **رجال الكشي**، مصدر سابق، ص242 و243 و244؛ **الخلاصة**، مصدر سابق، ص171.

«محمد بن عبد الحميد بن سالم العطار: (كنيته): أبو جعفر؛ روى عبد الحميد عن أبي الحسن موسى (ع) وكان ثقة من أصحابنا الكوفيّينَ. له كتاب النوادر»[1].

قال بعضٌ بوثاقة محمد بناءً على عبارة النجاشي؛ إلا أنّ المرحوم الخوئي يعتقد أن التوثيق في كلام النجاشي عائد على عبد الحميد (الأب) لا محمد (الابن). والحل الوحيد الممكن لتوثيق محمد، هو اعتباره من رواة كامل الزيارات[2].

بالطبع فإنّ بعضاً يقترح طرقاً أخرى لتوثيق محمد. كتب النجاشي في ترجمة سهل بن زياد:

«كان (سهل بن زياد) ضعيفاً في الحديث غير معتمد فيه. وكان أحمد بن محمد بن عيسى يشهد عليه بالغلو والكذب، وأخرجه من قُم إلى الري، وكان يسكنها. وقد كاتب أبا محمد العسكري (ع) على يد محمد بن عبد الحميد العطار...»[3].

استفاد بعضٌ من هذه العبارة أنّ محمداً كان سفير الإمام العسكري (ع) ووكيله، وأنّ هذا الأمر يدل على وثاقته. يعتقد المرحوم الخوئي في ردّ هذا الاستدلال، أنّ عبارة النجاشي لا تدل على وكالة محمد بن عبد الحميد. وتدل فحسب على أنّ محمد بن عبد الحميد واسطة لإيصال رسالة الإمام (ع)، وليس للوساطة أي ملازمة مع العدالة أو الوثاقة[4].

---

(1) **رجال النجاشي**، مصدر سابق، ص 339، رقم 906.
(2) **معجم رجال الحديث**، مصدر سابق، ج16، ص 209، رقم 11028.
(3) **رجال النجاشي**، مصدر سابق، ص 185، رقم 490.
(4) **معجم رجال الحديث**، مصدر سابق، ج16، ص 209.

والخلاصة أنّ عبارة النجاشي الأولى عن الأب لا محمد بن عبد الحميد، ولا تدل العبارة الثانية للنجاشي كذلك على توثيق محمد بن عبد الحميد؛ ورجال كامل الزيارات ليسوا بالضرورة ثقاة؛ ولذا لا يمكن توثيق محمد بن عبد الحميد؛ وعليه تكون هذه الرواية ضعيفة بمحمد بن عبد الحميد.

## البحث الدلالي:

قد لا تكون كلمة «حديث» في هذا النص بمعنى الكلام المحدد الصادر عن شخص المعصوم، وربما يراد بها المعرفة الصادرة عنه عموماً. ولكن حتى لو قبلنا أنّ الحديث بمعنى كلام المعصوم، ففي المقدور كذلك إلغاء الخصوصية، بأن نعتبر كل ما يوصلنا إلى الدين ومعارف الوحي داخلاً تحت هذه الرواية. ولكن حتى مع هذا السعي لا يمكن لهذه الرواية أن تكون دليلاً على المدَّعى؛ لأن الكلام هو حول تحمُّل الحديث ونقله. تشير عبارة «صادقٌ عن صادقٍ» أنّ الكلام هو في باب نقل الأحاديث، والدقة، والصدق في تحمُّل الأحاديث ونقلها، وليس في مقام بيان تعلم المعارف الدينية كلها.

وكذلك؛ فلا يمكن للروايات التي تشير إلى تعلّم الحديث «تعلّم حديثَين»[1] أو «حفظ أربعين حديثاً»[2]، أن تكون دليلاً في بحثنا الحاضر.

---

(1) قالَ (ص): **مَنْ تَعَلَّمَ حَدِيثَيْنِ اثْنَيْنِ يَنْفَعُ بِهِمَا نَفْسَهُ أَوْ يُعَلِّمُهُمَا غَيْرَهُ فَيَنْتَفِعُ بِهِمَا كَانَ خَيْراً مِنْ عِبَادَةِ سِتِّينَ سَنَةً** (**بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج2، ص152، ح44).

(2) «**مَنْ حَفِظَ مِنْ شِيعَتِنَا أَرْبَعِينَ حَدِيثاً بَعَثَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَالِماً فَقِيهاً وَلَمْ يُعَذِّبْهُ**». (**بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج2، ص154، باب 20). نُقل مضمون هذه الرواية عن النبي الأكرم (ص) والأئمة الأطهار (ع) بتعابير مختلفة. وإن كان=

### 3 ـ 4 ـ الروايات المبيِّنة للخصائص القيّمة للمعارف الدينية:

تشمل المجموعة الرابعة الروايات التي وصفت العلم وتناولت خصائصه وآثاره بشكل خاص، على خلاف المجموعة السابقة التي اهتمت أكثر بعملية طلب العلم ومنهجيته. على سبيل المثال، اعتبَرت هذه الروايات أنّ العلم أساس كل خير، وأفضل شرف، وأفضل حافظ....

ومن حيث إننا قد بحثنا هذه الروايات في المسألة الأولى، سنعرض في هذا الجزء تقريراً عن آثار العلم، وسنشير بعدها إلى ملاحظات نهدف من خلالها إلى تطبيق هذه الروايات على المسألة الثالثة. ومجهولات هذه المسألة.

توجد رواية صحيحة السند من بين هذه الروايات:

14ـ مُحَمَّدُ بن يَحْيَى، عَنْ أَحْمَد بن مُحَمَّدِ بن عِيسَى، عَنْ أَحْمَدَ بن مُحَمَّدِ بن أبي نَصْر، عَنْ حَمَّادِ بن عُثْمَانَ، عَنْ أبي عَبْدِ الله (ع) قَالَ: «**قَالَ رَسُولُ الله (ص)**: «**نِعْمَ وَزِيرُ الإِيمَانِ الْعِلْمُ، وَنِعْمَ وَزِيرُ الْعِلْم الْحِلْمُ، وَنِعْمَ وَزِيرُ الْحِلْمِ الرِّفْقُ، وَنِعْمَ وَزِيرُ الـرِّفْقِ الصَّبْرُ**». (المسألة الأولى، الحديث رقم 40).

ذكرنا أنّه مع الإطلاق الظاهري لمفردة «العلم»، فإنّه، مضافاً إلى إجابات من قبِيل انصراف العلم إلى العلم الديني، أو كون هذا المعنى حقيقة شرعية، يكون الحُكم والموضوع والبعد الأخلاقي

---

= هذا المضمون برأي العلّامة المجلسي (ره) مشهور ومستفيض عند الشيعة والسنة (المصدر نفسه، ج 2، ص 157)، ولكن لا يمكنه من الناحية الدلالية إثبات المدعى الحاضر.

للرواية، وبالأخص مفهوم الإيمان، أكثر انسجاماً مع مضمون القيمة السماوية ومعارف الدين، مقارنةً بمطلق العلوم. على الأقل فإنّ معارف الوحي تعمل على تقوية الإيمان وتثبيته أكثر من العلوم التجريبية والبشرية.

وبناءً على هذا، فإنّ العلم الذي هو أفضل وزير للإيمان، وفقاً لهذه الرواية، هو علم الدين والمعارف الإلٰهيّة.

وقد وَصفت بعض الروايات ـ ضعيفة السنَد ـ العلمَ بأنّه «أفضل هداية»، و«المنجّي»، و«سبب الفلاح في الدنيا والآخرة»... وذَكرت له آثاراً من قبِيل: العمل، والعبادة، والإخلاص، والتواضع، والحِلم....

صحيح أنّه لا سنَد معتبَراً لهذه الروايات؛ ولكن من الناحية الدلالية، جليّ أنّه ليس كل العلوم تؤدي إلى الخشية والعبادة والتواضع... ولا يمكن اعتبار العلوم كلها أفضل هداية أو سبباً للفلاح في الدنيا والآخرة. فيكون، بناءً على هذا، موصوفُ هذه الروايات هو علمُ معارف الوحي.

الهدف الثاني من الاستفادة من هذه الروايات في البحث الحاضر، هو توضيح كيف يمكن أن نستخلص من تقارير الشارع الإخبارية إنشاءً وحكماً شرعياً؟

**البحث الدلالي:**

محمول العلم (ما يوصف به العلم) في الروايات السابقة على نوعَينِ:

1 ـ إمّا أنّه حقيقة واقعية ولكنه مفهوم معنوي أو أخروي، مثل: التواضع ثمر العلم، ثمرة العلم إخلاص العمل، الإيمان والعلم أخوان توأمان ورفيقان لا يفترقان، نِعْمَ قرين الإيمان

العلم، غاية العلم الخوف من الله سبحانه، ثمرة العلم العبادة و... وهنا يكون الإخبار نوعاً من الإنشاء وملازماً للحكم. ويمكن الاستدلال على هذه الدعوى بأنّ حقيقة حكم الشارع وإنشائه وثمرته الأصليّة هي الثواب والعقاب، وفي القضايا الخبريّة الوصفيّة ـ وغير الانشائية ـ ذات المحمول الأخرويّ المعنويّ فإنّ حقيقة الحكم نفسها موجودة، أو كما يعبّر الشهيد الصدر هي مجرّد «سياقيّة فنيّة». وحينئذٍ يعدّ هذا الإخبار عرفاً الحكم والإنشاء نفسيهما، رغم أنه يغاير هيئة الإنشاء في الظاهر. ولكن إذا خلت هذه البيانات من ذكر العذاب، فأقصى ما تدلّ عليه هو الاستحباب.

بالنظر إلى أنّ القدر المتيقَّن للعلم في الروايات السابقة هو العلم الديني، فيمكن أن نستفيد استحباب تعلّم العلوم الشرعيّة، والمعارف الإلٰهيّة. وبعبارة أخرى إنّ استحباب التعلّم هو المدلول الالتزاميّ لهذه الروايات.

2 ـ ولكن قد لا يكون محمول العلم أمراً أخروياً أو معنوياً بل قد يكون إخباراً عن حقيقة خارجيّة أو دنيوية. من مثل: «**كل شيء ينقص على الإنفاق إلا العلم**»[1]، «**العلم خير من المال العلم يحرسك وأنت تحرس المال...**»[2]، «**من كساه العلم ثوبه اختفى عن الناس عيبه**»[3]، «**العلم قاتل الجهل**»[4]، «**العلم حجاب من الآفات**»[5]، «**جهل الغني يضعه وعلم**

(1) **غرر الحكم**، مصدر سابق، ح37.
(2) المصدر نفسه، ح33.
(3) **تحف العقول**، مصدر سابق، ص215.
(4) **غرر الحكم**، مصدر سابق، ح107.
(5) المصدر نفسه، ح794.

**الفقير يرفعه»**[1]، «**العلم ينجد الفكر»**[2]، «**العلم بالفهم»**[3]، «**الفهم آية العلم»**[4] و...[5].

ولهذه البيانات دلالات واسعة تستحق أن تكون محوراً لأبحاث أصوليّة عدة ولكن ينبغي الاعتراف بأنّ استفادة الاستحباب منها ليس بسهولة استفادته من المجموعة السابقة.

وعليه يمكن استفادة الإنشاء منها؛ إذ إن الرواية صحيحة السند **(نعم وزير الإيمان العلم)** لها محمول معنوي وغير مادّي. وجليّ أنّ الحث والتشجيع على العلم يعني الحث والتشجيع على التعلّم. والخلاصة هي أنّ هذه الرواية صحيحة السند لها دلالة التزامية على استحباب تعلّم معارف الدين.

أثبتنا إلى هنا أصل استحباب تعلّم معارف الدين. ونسعى في الخطوة الثانية إلى الإجابة عن الأسئلة الثلاثة المحورية لهذه المسألة. ولا بأس هنا من التذكير بتلك الأسئلة: هل يوجد رجحان مضاعف لتعلّم معارف الدين بكل فروعها وكل مستويات أولويتها وبأي طريقة، مضافاً إلى وجوب البحث عن الدين؟ يجب الاستفادة من نص الروايات للإجابة عن السؤال. قلنا إنّ هذه الروايات تدل بالدلالة الالتزامية على استحباب معرفة الإسلام. ولكن السؤال هو

---

(1) المصدر نفسه، ح1181.

(2) المصدر نفسه، ح43.

(3) المصدر نفسه، ح644.

(4) المصدر نفسه، ح645.

(5) وروايات أخرى من مثل: «**العلم هداية**»، و«**العلم ينجيك من الارتباك في الحيرة**»، و«**العلم أعظم كنز**»، و«**العلم أفضل شرف**»، و«**رأس الفضائل العلم**»، و«**قيمة كل امرئ ما يعلمه**»، و«**الحلم ثمرة العلم**»، و«**ثمر العلم العمل والعلم أفضل الأنيسين**».

هل ينطبق هذا الحكم على دائرة خاصة من المعارف أم أنّه يشمل كل الفروع والمستويات؟ وما هي الطريقة التي يجب العمل بها في الامتثال لهذا الحكم؟ من الواضح أنّ الرواية مطلقة بالنسبة إلى كل هذه الأسئلة وأنّها تحثّ على معرفة الإسلام بكل فروع معارفه، وفي كل المستويات، وبأي طريقة كانت. وفي هذا السياق عينه فإن الروايات ضعيفة السنَد تدل كذلك على هذا المدَّعى وتؤيد النتيجة المتوخّاة.

## 3 ـ 5 ـ الروايات المبيّنة لمنزلة علماء الدين:

تضم المجموعة الخامسة من الروايات، الأحاديث التي تتحدث عن مكانة العلماء ومقامهم. وقد تقدَّم البحث في هذه المجموعة كسابقتها، في المسألة الأولى تحت هذا العنوان عينه: منزلة العالِم ـ وفقاً لرواية صحيحة السند ـ أرفع من منزلة سبعين عابد. (المسألة الأولى، حديث رقم 44). وجاء في روايات غير صحيحة السند أنّ العلماء هم ورثة الأنبياء، أقرب الناس للأنبياء وأمناء الله؛ ولهذا فإن موتهم يوجِد ثلمةً في الإسلام. ومدادهم أثقل في الميزان عند الله من دماء الشهداء، وهم كالحي بين الأموات، وهم النجوم المنيرة في ظلمة الليل ومصباح هداية المسافر.

الروايات الصحيحة في هذه المجموعة تثبت المدعى، والروايات الضعيفة يستفاد منها كمؤيدات، وبناءً على ما سبق ذكره فإنّ المقصود في الروايات هو عالم الدين والمفكر في المجالات الدينية.

كما قلنا في البحوث السابقة، يمكن استفادة الإنشاء من القضايا الوصفيّة للشارع بشرط أن يكون محمولها معنوياً لا ماديّاً؛ لتدل على الاستحباب. ويدل تعظيم علماء الدين في الروايات الدينية على حقيقة مفادها أنّ العلم بالدين والمعارف الدينيّة أمر مطلوب. مثلما نرى في

العرف أنّ تعظيم أب وتمجيده لشخص ما، هو بمنزلة التأييد لعمل ذلك الشخص وصنعته، وأنّه بمقدور الابن أن يمتهن تلك الصنعة عينَها. وهكذا فإنّ الترغيب في معرفة الإسلام والبحث عن الإسلام يشمل كل فروعه ومستوياته وكل طرقه. لذا، يثبُت ادعاؤنا في المسألة الحاضرة بهذه المجموعة من الروايات كذلك.

## خلاصة الروايات:

وضحنا ادعاء هذه المسألة على هذا النحو:

تعلّم علوم الإسلام ومعارفه، بكل فروعها (العقائد، والأخلاق، والأحكام) وبكل مستويات الأولوية (المعارف الضرورية، والمعارف المبتلى بها، وبقيّة المعارف)، وبأي طريقة (اجتهادية وتقليدية)، مضافاً إلى وجوب البحث عن الدين، له رجحان شرعي مضاعف.

تمَّ، في قسم الأدلة الروائية، الاستدلال بخمس مجموعات من الروايات. لم تساهم المجموعة الأولى تحت عنوان روايات «طلب العلم فريضة على كل مسلم» في إثبات هذا الادعاء، وكان الدليل أخصَّ من المدَّعى؛ لأنّه، ووفقاً لهذه الروايات: «تحصيل المعارف الضرورية والمبتلى بها في الدين ـ بفروعها الثلاثة؛ العقائد والأخلاق، والأحكام ـ على المستوى العام والتخصصي (غير الاجتهادي)، واجب عينيّ».

في حين تضمّنت المجموعة الثانية، عدداً من الروايات صحيحة السند وكانت دلالتها تامة.

وروايات المجموعات الثالثة، والرابعة، والخامسة خبرية، على خلاف المجموعتين السابقتين. وقد دلّتا على المدّعى مع وجود عدد من الروايات صحيحة السنَد بينها.

## خلاصة الأدلة:

وقد علمنا في النهاية أنّ الدليل العقلي وحده ليس كافياً لإثبات الدعوى. وأثبتت الأدلة القرآنية والروائية فعاليتها في إثبات ما كنا نرمي إليه؛ لذا فإنّ تعلّم معارف الدين سواء بصورة معرفة الإسلام أو البحث عنه[1]، مستحب. وكما توصلنا في المسائل السابقة إلى أنّ تعيين خصائص الحكم والنتيجة النهائية له أمر ضروري جداً. لذا سنبحث وندقق في خصائص حكم استحباب معرفة الإسلام والبحث عنه.

## خصائص الحكم:

من الضروري جداً تعيين حدود هذا الحكم وتوضيح النقاط المبهمة فيه. ولا بد من الإجابة عن بعض الأسئلة لنتمكّن من اختتام البحث. أسئلة من قبيل: هل إنّ استحباب معرفة الإسلام والبحث عنه تكليف مولوي أم إرشادي؟ هل إنّ هذا الحكم نفسي أم غيري؟ هل إنّه مستحب لكل فرد من المكلفين أم أنّ استحبابه كفائي؟ هل يشترط قصد القربة في منهجية التعلّم؟ هل يوجد بديل وعِدل لتعلّم المعارف الإسلاميّة في مقام الامتثال؟

**مولوي أم إرشادي**: وفقاً لأصالة المولوية فإنّ كل خطابات الشارع وبياناته قد صدرت بهدف التقنين والأصل في كل حكم هو المولوية، إلا إذا كان القول بالمولوية يتعارض مع محذور عقلي أو لغوي، أو دلّت قرينة خاصة على الإرشاد. ولا يوجد في بحثنا

---

(1) نذكر أنه، وفقاً لما اتفق عليه في بداية المسألة، فإنّ المستوى الابتدائي أو المقدمة لمعرفة الإسلام يُطلق عليه في البحث الحاضر مصطلح «معرفة الإسلام» ويُطلق على المستويات الأعمق والمتخصصة أكثر «البحث عن الإسلام».

الحاضر محذور يعترض استحباب معرفة الإسلام والبحث عنه فالحكم بالتالي مولوي.

**نفسي أم غيري أم طريقي:** يعدّ هذا من الأسئلة المهمة والفنيّة. وبهذا يجب في البداية أن نوضح مصطلح «طريقي». تستخدم كلمة الطريقية على الأقل في ثلاثة مَعانٍ:

1 ـ الطريقيّة كصفة للعلم والقطع[1].

2 ـ الطريقيّة التي تقابل السّببية والموضوعيّة والمصلحة السلوكيّة في بحث الأمارات[2].

3 ـ الطريقيّة التي تقابل النفسية والغيريّة[3]، وهي وصفٌ للحكم. وهو ما يرتبط ببحثنا الحاضر.

ويعني الحكم الطريقيّ ـ والذي يُؤدّي إلى تنجيز الحكم الواقعيّ ـ أنّه لا يترتب عليه ثواب أو عقاب مستقل، وإنما هو طريق ووصلة إلى غيره، كما هو الحال في «وجوب الفحص» أو «وجوب التعلّم»، وكما سبق، فلا يتضمّن هذا البيان الشرعيّ جعل ثواب أو عقاب مستقلّ، بل ينحصر أثره في تنجيز تكليف آخر على المكلّف. وفي الواقع؛ إنّ هذا الحكم هو مجرّد طريق وسبيل لتنجّز تكاليف

---

(1) القطع الطّريقي والقطع الموضوعي انظر: **الرسائل**، مصدر سابق. المقصد الأوّل في القطع؛ كذلك: **كفاية الأصول**، مصدر سابق، المقصد السّادس، الأمر الثالث.

(2) انظر: المظفّر، **أصول الفقه**، مصدر سابق، ج 2، ص 42، الأمارة طريق أو سبب؟

(3) انظر: **التنقيح في شرح العروة الوثقى**، مصدر سابق، ج 1، ص 12. وانظر كذلك: محمد فاضل اللنكراني: **الاجتهاد والتقليد (تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة)**، قم: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ط 2، 1414هـ، ص 4.

أخرى[1]. وأمّا الحكمان: «النفسيّ» و«الغيريّ» اللذان جُعلا في مقابل مصطلح «الطريقيّ» الأخير، فقد عُرّفا بـ:

«النفسيّ عبارة عما يتعلّق به الإيجاب ثبوتاً وواقعاً بملاك كائنٍ في عين ذاته وحقيقة وجوده؛ والغيريّ يتعلّق به الإيجاب لا بما هو كذلك، بل بملاكٍ في غيره، فلولاه لما توجَّه إليه أصلاً»[2].

ويجدر بنا الالتفات إلى ضرورة عدم الخلط بين الطريقيّ المصطلح بهذا المعنى الذي ينسجم مع النفسي والغيريّ؛ والطريقيّ بمعنى المقدّمي. وذلك أنّه قد يشكّل علمٌ ما مقدّمة لعلم آخر، ويكون العلم بموضوعٍ مقدّمة لحصول العلم بموضوعٍ آخر. وليست الطريقيّة التي بين أيدينا ـ والموضوعة في مقابل النفسيّة والغيريّة ـ كذلك؛ فالمقصود منها الطريق الذي يكون منجّزاً للتكليف لا الذي يكون مقدّمةً لحصول معرفة آخر.

وبعبارةٍ أوضح، يُبحث في الأصول عن نوعين من المقدّمات: المقدّمات العلميّة والمقدّمات الواقعية. والمقدّمة العلميّة هي عين الطريقيّ المبحوث عنه هنا؛ إذ يكون العلم باعثاً لمعرفة التكليف وتنجيزه، وأمّا المقدّمة الواقعيّة (وهي عين مقدّمة الواجب) فهي ما يكون وجودُه ضرورياً لتحقق أمرٍ آخر (ذي المقدمة). نعم في المقدّمة العلميّة لا يشترط وجود تلك المقدّمة فقد لا تكون موجودة

---

(1) **التنقيح في شرح العروة الوثقى**، المصدر نفسه، ص 14: «المراد به ما وجب لتنجيز الواجب أو التّعذير عنه»؛ وانظر: السيّد الخوئي، **الاجتهاد والتقليد**، تقرير: عادل العلوي، قم: مطبعة نو ظهور، ط 3، 1411هـ، ص 4.

(2) **الحاشية على الكفاية**، مصدر سابق، ج1، ص 268؛ وكذا انظر: **كفاية الأصول**، مصدر سابق، ص 135، الفصل الرّابع، تقسيمات الواجب، منها النفسيّ والغيري؛ وكذا المظفّر، **أصول الفقه**، مصدر سابق، ج1، ص 82، الباب الثّاني، المبحث الثّاني.

كما في المقدِّمة الكبرى، والصغـرى، اللتين توجِدان معرفة جديدة.

وينبغي الإشارة إلى أنّ العلـم والمعرفة قد يكونان مقدمّة خارجية، مضافاً إلى كونهما طريقاً ومقدّمة علمية. فإن كان تحقّقُ ذي المقدّمة متوقّفاً على حصول العلم، كان هذا العلم مقدّمة خارجية؛ وإن لم يتوقّف تحقّقها عليه، وكان منجِّزاً للتكليف فحسب، كان هذا العلم طريقاً ومقدّمة علميّة.

وبعد كلّ ذلك، نرجع إلى السؤال الأساس: «هل الحكمُ باستحباب التعرّف إلى الدين ومعارفه طريقيّ أم نفسيّ أم غيريّ؟»، أي «هل يُعتبر تحصيل هذا النوع من العلوم مقدّمةً لمعرفةٍ أخرى ولا يُطلب بحد ذاته أبداً؛ فيكون «غيرياً»، أم أنه مطلوبٌ هو عينُه؛ فيكون «نفسياً»، أم أنّه طريق لتنجيز تكاليف أخرى فيكون «طريقياً»؟

الأصل في الواجب أن يكون نفسياً كما هو معلوم[1]. لذا فإنّ حكم استحباب معرفة الإسلام والبحث عنه هو حكم نفسيّ؛ فقد يكون الشخص غير مكلّف ولكن يُستحب له تحصيل علم كهذا.

ويقتضي إطلاقُ الأدلّةِ النفسيّةَ، وأن يجعل الشارع ثواباً مستقلاً على هذا التعلّم، لا أن يكون تحصيل هذه العلوم طريقاً وسبيلاً لتنجيز التكاليف فحسب. ويضعف بهذا التوضيح احتمال «الغيريّة».

**ملاحظة تربوية:** تتمتع هذه النتيجة الأصوليّة بأهميّة كبيرة، في المنظار التعليميّ والتربويّ، ذلك أنّ إعطاءَ مثل هذه الأصالة والنفسيّة لدراسة المعارف الدينيّة وتحصيلها، والتشجيع على النشاط التعليميّ وجعله مطلوباً نفسياً، كلُّ هذا يترك أثراً واضحاً في خلق الدوافع

---

(1) **كفاية الأصول**، مصدر سابق، ص137، الفصل الرابع، تقسيمات الواجب، منها النفسي والغيري؛ انظر كذلك: المظفر، **أصول الفقه**، مصدر سابق، ج1، ص82، الباب الثاني في المبحث الثاني.

القويّة نحو التعلّم، واقتران التربية الروحيّة والمعنويّة به، وكذا الدوافع القويّة نحو سائر المهامّ التربويّة الخطيرة.

## لنفسه أم لغيره؟

لقد انتهينا إلى أنّ الحكم باستحباب تحصيل مطلق العلوم الدينيّة هو حكم نفسيّ في مقام الإثبات، والمسألة الأخرى التي يُمكن أن نسلط عليها الضوء هي: هل ينطوي تعلّم المعارف الدينيّة على مصلحة ذاتيّة ويكون مطلوباً نفسيّاً في مقام الثبوت كذلك؟ أم أنّ المصلحة الذاتيّة هي لشيء آخر، وإنما تعلّقت الإرادة بالتعلّم والتحصيل مقدّمة لتحصيل ذلك المطلوب الذاتيّ؟ هل الاحتمال الثاني ممكن؟

وجواباً عن ذلك نقول: لا منافاة بين نفسيّة أمرٍ في عالم الإثبات ومقدميّته في عالم الثبوت. وقد تمّت الإشارة كذلك في أصول الفقه إلى أنّ الواجب على نوعين: نفسيّ ومقدميّ، والنفسيّ بدوره نوعان[1]: نفسيّ لغيره ونفسيٌّ لنفسه. وبناءً على هذا، فقد يكون الأمرُ الواحد نفسيّاً في عالم الإثبات مع أنّه غيريٌّ من جهة أخرى؛ تماماً كما يمكن لكلّ مقدّمة في عينها أن تكون مطلوباً نفسيّاً. مثلاً؛ تُعتبر الأهداف التربويّة المرحليّة «في نفسها» مهمّة وقيّمةً، في الوقت عينه يمكن أن تكون مقدّمةً لأهداف أعلى. وبعبارة أخرى، إما أن تكون المقدّمات متمحّضة في المقدميّة أو تكون على جانب من النفسيّة كذلك. والمقدّمات العباديّة هي كذلك من هذا القبيل؛ فالوضوء بحسب أدلّته وبغضّ النّظر عن ذي مقدّمته هو أمرٌ راجح (الوضوء نور)، ومستحبٌّ نفسيّ، مضافاً إلى كونه واجباً غيريّاً.

---

(1) على أساس التقسيم الموجود في الفلسفة والذي بمقتضاه يكون الوجودُ إمّا رابطاً وإمّا نفسيّاً ويُعبّر عنه كذلك بمصطلح «في نفسه» و«في غيره».

وبطبيعة الحال، نستطيع أن نقسّم هذه المقدّمات ذات الحيثيّتين (نفسيّة وغيريّة) إلى أربعة صور: أن تكون كلتا الحيثيّتَين واجبة أو كلتاهما مستحبّة، أو إحداهما واجبة والأخرى مستحبّة، ويتصوّر الاحتمال الأخير في كل من الطرَفَين.

وبعد وضوح ذلك، وفي مقام الجواب عن السؤال الرئيس، تجدر الإشارة إلى أننا إذا أردنا أن نخبر عن عالم الثبوت فليس لنا من طريق لمعرفته كما هو، ولكن يمكن التمييز بين النفسيّ والغيريّ في عالم الثبوت عن طريق العقل اعتماداً على: أن ننظر إلى الغاية هل ينتهي السؤال عنها إلى حدّ أم لا؟ وهذه الطريقة هي التي يعتمدها العقل عادة للتمييز بين الأمور النفسيّة والغيريّة؛ فإن انتهى السؤال كان الأمرُ «نفسيّاً لنفسه»، وإلّا كان «نفسياً لغيره»، وهي أيضاً المتّبعة في تشخيص الأهداف التربويّة المرحليّة المتوسّطة، إذ لا ينتهي السؤال عندها، بل تشكّل مقدّمة لمراحلَ تربويّة أخرى، وبذلك تمتاز هذه الأهداف عن الهدف النهائيّ الذي لا يطرح أيّ سؤال عن غايته؛ لعدم وجود مرحلة أخرى وراءه يكون مقدّمة لها.

ويجري الأمر عينه على ما نحن فيه من الحكم بالاستحباب النفسيّ لتحصيل مطلق المعارف الدينيّة، فليس تعلّم هذه العلوم بالأمر الذي ينتهي عنده السؤال، بل يُمكن أن يكون بحدّ ذاته مقدّمة لأهداف أخرى، وأن يكون غيرياً في عالم الثبوت. كما إن ظاهر الأدلّة والتعليلات الشرعيّة وبالاستعانة بتلك القرينة اللبيّة هو أنّ استحبابَ تعلّم مطلق المعارف والعلوم الدينيّة حكم نفسيٌّ لغيره، متّصف بالغيريّة في عالم الثبوت.

## حكم عينيّ أم كفائي:

الأصل هو العينيّة في المواضع التي نشك فيها بين العينيّة والكفائيّة. ولهذا الأصلْ أساس في أصالة الإطلاق؛ لأنّ الكفائيّة

تحتاج إلى قيد[1] ولا يوجد في البحث الحاضر قرينة خاصة تدل على الكفائيّة. لذا فإنّ معرفة الإسلام والبحث عنه مستحب لكل الأفراد المكلفين.

**ملاحظة تربوية:** لو نظرنا إلى هذه النتيجة الأصوليّة ـ من الحكم على كل مكلّف عيناً باستحباب تعلم مطلق العلوم والمعارف الدينيّة ـ نظرة شموليّة كليّة، بعين فاحصة عن الأسس والنظم التربويّة، لبُهرنا أمام عظمة القواعد التربويّة لهذا الإسلام المبين؛ فمن مفاخر هذا النظام التربويّ الإسلاميّ أنه يوصي كلّ مكلّف بعينه، بدراسة هذا الدين والاطلاع عليه، والإحاطة بالمراتب العليا من معارفه، ويُجزل على ذلك الثواب... وكما هو معلوم، فإنّ من أهم النقاط المشرقة في أنظمة التعليم والتربية المعاصرين: الاهتمام بالمتعلّم، وإتاحة فرص التعلّم الفعّال ـ لا المنفعل ـ أمام قواه، وخلق الأجواء المناسبة لنمو حسّ الإبداع، والإجابة عن ما يستبطن وما يستجدّ في وجدانه من تساؤلات، وإلى ما هنالك من أسس... ولا يخفى أنّ الحكم باستحباب تعلّم المعارف الإلٰهيّة، عينيّاً، يتوفّر على الكثير من هذه الخصائص.

## حكم تعبدي أم توصليّ؟

تحدثت روايات عدّة عن دور النيّة ونوعها في طلب العلم. ووصلنا، بعد بحث مطوّل وتحقيق مستقل، إلى أنّ كل هذه الروايات ضعيفة السند؛ ولكن بناءً على قاعدة ضم الأحاديث يمكن القول باستفاضة التأكيد على الإخلاص وتجنب قصد غير الله من تحصيل العلوم الدينيّة؛ ولكن لا يؤدي هذا الأمر إلى القول بتعبديّة هذا الفعل

---

(1) انظر: المصدر نفسه؛ وكذلك: **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق، ج2، ص115.

(تحصيل العلوم الدينية)، فقد نهت الروايات عن قصد غير الله. تناولنا في ذلك البحث ملاحظة رئيسة وهي أنّ «قصد غير الله» له مصداقان وليس ذلك محصوراً بنية الرياء والسمعة. لذا يجب القول إنّ نهي هذه الروايات منصرف إلى مصداق «النية لغير الله» فقط وليس كل المصاديق. لذا فإنّ الحرام في تحصيل العلوم الدينيّة هو قصد الرياء والسُمعة لا أي نية قُصِد فيها غير الله.

**ملاحظة تربوية:** على الرغم من أننا لم نصل في المباحث الأصولية إلى القول بتعبديّة تحصيل معارف الدين، إلا أنّ تحريم الرياء والسمعة في مجال تحصيل العلم الدينيّ يحكي لنا عن قداسة طلب العلم وشرفه في النظام التربويّ الإسلاميّ، وهو ما يُعتبر أمراً نادراً بل منقطع النظير قياساً إلى الأنظمة التربويّة الأخر.

## حكم تعيينيّ أم تخييريّ؟

الأصل في الحكم عند الشك بين التعيين والتخيير هو التعيين؛ وذلك استناداً إلى «أصالة الإطلاق»، إلا أن يكون ثمة عِدل أو بدل لامتثال حكم تعلّم معارف الإسلام. وبما أنّه لا توجد قرينة كهذه فإنّ حكم استحباب معرفة الإسلام والبحث عنه، حكم تعيينيّ.

## الحكم الفقهي للمسألة:

يستحبّ لكلّ مكلّف أن يتعلّم العلوم والمعارف الدينيّة بكل فروعها (العقائد، والأخلاق، والأحكام)، وعلى كل مستوياتها (المعارف الضرورية، والمعارف المبتلى بها، وبقيّة المعارف)، وبأي طريقة (الاجتهاد أو التقليد)، مضافاً إلى وجوب البحث عن الدين، وهو مستحب عينيّ لا يُشترط فيه قصد القربة وإن كان الرياء فيه محرّماً، وهذا الحكم مولوي، نفسيّ (لنفسه) وتعيينيّ.

## المسألة الرابعة

# تعلّم الأحكام المبتلى بها

تناولنا في المباحث السابقة موضوع طلب العلم بشكل عام. وبحثنا في البداية في معارف الدين من منطلق أنّ المعارف التي يواجهها الإنسان تختلف في قيمة تعلّمها. وقلنا في المسألة الثانية إنّ البحث عن الدين واجب. وخصصنا المسألة الثالثة للإجابة عن السؤال: هل أُكِّدَت معرفة المعارف الدينيّة بشكل خاصّ؟ وتوصلنا بعد البحث والتدقيق إلى أنّ الشارع المقدّس قد أكّد تعلّم معارف الإسلام بكل فروعها، ومستوياتها، ومنهجياتها المختلفة، تأكيداً مضاعفاً، ومعرفةُ معارف الإسلام أساساً أمر مستحب بصورة مطلقة.

ومن ثَمّ تساءلنا عمّا إذا كانت المعارف الإسلاميّة المتنوّعة تتمتّع بمستوى الأولوية عينه أو يوجد اختلاف بين مستوياتها؟ وفي المسألة الرابعة سوف ننتقل من دائرة معرفة الدين إلى التديّن والالتزام بالدين. ويبدو أنّ الاهتمام بالمعلومات الضرورية للالتزام بالدين وأداء التكاليف الدينيّة هي من أولويات التعلّم، فلا يصح

التديّن إلا في ظل معرفة كيفيّة الوظائف الشرعية وكميّتها. وسنخصّص المسألة الرابعة للحديث عن الأحكام المبتلى بها. والسؤال المحوري الذي سنسعى للإجابة عنه هو: هل يوجد تأكيد خاص على معرفة الأحكام المبتلى بها، مضافاً إلى الاستحباب العام لتعلّم معارف الإسلام، الذي توصّلنا إليه في المسألة الثالثة؟

يمكن التعرّف على أي دين أو نظام فكري في مستويات عدّة. أوّل مستوى وأهمّه، هو التعرّف على الأطر العامّة والتعاليم المبتلى بها التي تؤثر في الحياة اليوميّة والتي يجب أن يلتزم بها المتدينون. فإنّ التعرف الإجمالي على أي مدرسة فكريّة مرهون بالتصوّر الصحيح لأسس تلك المدرسة وخطوطها الرئيسة.

وانطلاقاً من هذه الفرضية، فهل إنّ معرفة الأحكام المبتلى بها بعنوان أنها أولوية تعليمية، أمر ضروري؟ ولو كان الأمر كذلك؛ فما هي مصاديق الأحكام المبتلى بها في مجال العقائد والأخلاق والأحكام؟

سنتناول في البداية مفهوم الابتلاء لنوضّح موضوع البحث بشكل أفضل.

## مفهوم الابتلاء:

الابتلاء في اللغة بمعنى الامتحان[1] والمقصود من المبتلى هو الشخص الممتَحَن. ويقال للمسائل التي يتعرّض لها الإنسان ويواجهها بشكل يومي، المسائل المبتلى بها؛ لذا فإنّ الأحكام المبتلى بها تشير إلى جزء من التعاليم والقوانين التي يتعرّض لها المكلّف في

---

(1) **كتاب العين**، مصدر سابق، ج 8، ص339، مادة «بلو»؛ **لسان العرب**، مصدر سابق، ج14، ص 83.

حياته اليوميّة ويواجهها في مسيرته التعبدّية. وبعبارة أوضح: المسائل المبتلى بها هي التكاليف والأمور التي يتخذ المكلّف القرار بشأنها. وبصورة أدق، حقيقة الابتلاء هي توفّر شروط التكليف وتنجّزها بشكل فعلي.

وتنقسم الأحكام المبتلى بها، من زاوية تعداد المكلّفين المبتلين، إلى مجموعتين:

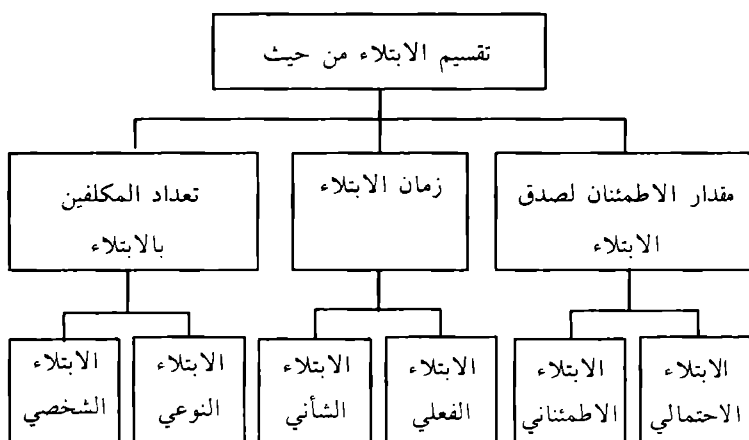
1 ـ تكون بعض أحكام الإسلام مورد ابتلاء أغلب المكلّفين والمتدينين، من مثل الصلوات اليوميّة، الاعتقاد بأصول الدين، التخلّق بأصول الأخلاق الإسلامية...

2 ـ وقد لا يكون الابتلاء ببعض أحكام الإسلام وتعاليمه عامّاً، فيظهر وفقاً لشروط خاصة في حياة بعض المكلّفين؛ مثل إقامة الصلاة تحت الماء، الفهم الصحيح لنظرية ولاية الفقيه، حفظ القرآن من التحريف...

وينقسم الابتلاء من زاوية أخرى إلى «فعليّ» أي أنّ المكلّف يتعرّض له في الوقت الحالي، أو «شأني» أي يُحتمل أن يتعرض لهذا الابتلاء في المستقبل.

وينقسم الابتلاء من زاوية مقدار اطمئنان المكلّف لصدق وضعيّة الابتلاء إلى حالتين كذلك؛ فقد يكون الابتلاء محتمَلاً ويؤمن المكلّف باحتمال وقوع هذا الحكم في دائرة ابتلاءاته، وقد يصل هذا الاحتمال إلى درجة الاطمئنان واليقين.

ويجب التذكير بأنّ الابتلاء الشأني هو الابتلاء الوحيد غير الوارد في بحثنا الحاضر؛ لأنّ الأدلّة منصرفة عنه وتشمل الابتلاء الفعليّ فحسب.




الشكل (١) تقسيم الابتلاء

## الفرق بين مفهوم الابتلاء في العقائد والأحكام والأخلاق

بناءً على ما ذكرناه في المجلد الأول من هذا الكتاب، ووفقاً كذلك لتقسيم أبواب الفقه إلى: فقه العقيدة، وفقه الأخلاق، وفقه العمل[١]؛ فإنَّ المكلّف يتعرّض للأنواع الثلاثة، أي فقه العقيدة، وفقه الأخلاق، وفقه العمل، ويمكن اعتبار كل منها موردَ ابتلاء له؛ ولكن يجب العلم بأنّ كل نوع من هذه الابتلاءات مختلف عن الآخر.

يكون الابتلاء في أحكام الفقه على نحو أنّ بعض الأحكام تجب وفقاً لابتلاء المكلفين النوعي أو ابتلائهم الشخصي، أي أنّ الأحكام الجديدة التي لم تكن واجبة من قبل، تدخّل دائرة التكليف مع توفّر الشروط (الشروط العامّة للتكليف كالبلوغ والعقل و.... أو الشروط الخاصّة كدخول الوقت أو الاستطاعة في الحج).

(١) انظر: الملحق الأخير من ملحقات المجلد الأول.

وأمّا الابتلاء في العقائد فهو مختلف قليلاً. ففي «الابتلاء بالأحكام» تجب أحكام جديدة في ظروف خاصة، ولا بدّ للمكلف من تعلّمها ليعمل على امتثالها، وليس الأمر كذلك في «الابتلاء بالعقائد»؛ فلا تجب عقيدة جديدة في ظروف خاصة، ولكن نظراً إلى عروض بعض الشبهات والتساؤلات لا بدّ من العمل على دراسة الموضوع الجديد وردّ الشبهات حفظاً لتلك العقائد الأساس. فقد يواجه المكلف، شخصاً كان أو نوعاً، وفي ظلّ ظروف اجتماعيّة أو عمليّة خاصّة، شبهةً ما حول حقوق المرأة مثلاً، أو تغيّر الشريعة وتبدّلها، أو تحريف القرآن، فدراسة هذه القضايا لم تكن واجبة عليه إلى ما قبل عروض هذه الظروف، أما بعدها فقد وجبت حفظاً لعقائده حول هذه الموضوعات وتحصيلاً للإجابة الصحيحة عن تلك التساؤلات.

وبعبارة أوضح؛ فالأمر الواجب الاعتقاد به، واجب على الجميع ولكن تختلف كيفيّة الاعتقاد. على سبيل المثال، يمكن لاستدلال واحد بسيط أن يكون كافياً لشخص ما ليعتقد بالتوحيد، في حين أنّ هذا الاستدلال لا يكفي لإقناع طالب في مجال الفلسفة الغربية، عالم بكل الشبهات الواردة على التوحيد، بل يحتاج إلى جهد مضاعف وتأمّل وتفكّر أكثر للإجابة عن تساؤلات المنكِرينَ واستدلالاتهم.

ويمكن لحكم في فقه الأحكام ألا يصبح منجزاً أو فعليّاً طيلة حياة الشخص كوجوب الحج مثلاً، ولن يصبح ضمن الأحكام المبتلى بها بالنسبة إلى ذلك الشخص حتّى آخر عمره. ولكن لا يوجد مثل هذا الأمر في فقه العقائد. فالاعتقاد بما هو واجب، واجب على الجميع ويعتبَر تكليفاً منجزاً بالنسبة إلى الجميع. (إن لم يكن هذا الحكم صادقاً على كل المعتقدات فهو على الأقل صادق في ما يخصّ أصول الدين).

وأمّا الابتلاء في الأخلاق فهو بناءً على تعريف الابتلاء على هذا النحو: يُدخِل الحِكمَ في دائرة ابتلاءات الشخص عندما يصبح الحكم فعليّاً بالنسبة إليه، ويجب أن يتخذ المكلف القرار حول الامتثال له وكيفية الامتثال. نعلم أنّ فقه الأخلاق مبني على اكتساب الفضائل واجتناب الرذائل. واكتساب الحد الأقل من الفضائل واجتناب الحد الأقل من الرذائل، واجبٌ. والابتلاء النوعي للمكلفين في هذه الأحكام، واضح. إلا أنّ الظروف النفسية والعائلية والظروف المحيطة... تجعل قسماً آخر من فقه الأخلاق داخل دائرة الأحكام المبتلى بها.

ويمكن للابتلاء ببعض الفضائل والرذائل أن يكون نوعيّاً أو شخصيّاً. على سبيل المثال، يمكن للحسد أو التكبر، بصفتهما «رذيلة واجبة الاجتناب»، أن يتنجّزا بالنسبة إلى مكلّف تبعاً لظروفه العائلية الخاصة أو المنافسة في العمل أو لخصائص وراثيّة، وأن يصبح حكم وجوب الاجتناب فعليّاً بالنسبة إليه. في حين لا يكون لهذا الحكم عينِه أيُّ موضوعيّة بالنسبة إلى مكلّف آخر لعدم توفر الشروط المذكورة. مثال ذلك؛ الممثِّل المشهور عرضة لابتلاء التكبّر أكثر من عامل نظافة في الشارع.

والخلاصة هي أنّ مفهوم الابتلاء في فقه الأحكام أقرب إلى مفهوم الابتلاء في فقه الأخلاق ويختلف معنى الابتلاء في فقه العقيدة عنهما قليلاً.

## الفرق بين معنى الامتثال في المجالات الثلاثة:

يجب على المكلّف في المجالات الثلاثة أن يعمل على تعلّم الشروط الخاصّة بالتكليف وكيفيّة امتثاله بمجرد أن يصبح التكليف متنجّزاً وفعليّاً. ويختلف العمل بأحكام فقه العقيدة عن العمل بأحكام فقه الأخلاق. ومن البديهي أنّ معرفة التكليف والعلم بجزئياته

وشروطه، من باب المقدمة العلميّة، واجب في كل تكليف. ولكن يظهر الاختلاف في أنّ امتثال فقه العقيدة يجب أن يصل إلى حد اليقين والاعتقاد بعد طي المقدمات، ويكون الامتثال في فقه الأخلاق باجتناب الصفات السيئة واكتساب الصفات الحسنة، ويظهر الامتثال في فقه الأحكام عادةً في أغلب الأعمال والأحكام.

## تاريخ البحث:

كما وضّحنا سابقاً في المجلد الأول، إنّ إحدى وظائف هذا البحث الفقهي الجديد هو تنظيم البيانات الفقهية الموجودة ضمن المواجهة الفقهية للمواضيع التربوية الجديدة. تعلّم الأحكام المبتلى بها هو أحد المواضيع التربوية التي اهتمّ بها الفقهاء من المنظور الفقهي وعملوا على استنباط حكم فقهي لها. وسنشير في التتمّة إلى بعض جهود الفقهاء في هذا الميدان.

1 ـ تناول مؤلّف **العروة الوثقى** في المسائل من 27 إلى 29 هذا الموضوع[1] وتعرّض شارحو **العروة** والمعلّقون عليها بصورة مفصَّلة لموضوع «تعلّم الأحكام المبتلى بها»: وهذه المسائل هي:

**«المسألة 27: يجب على المكلف العلم بأجزاء العبادات وشرائطها وموانعها ومقدماتها. ولو لم يعلمها لكن علم إجمالاً أن عمله واجد لجميع الأجزاء والشرائط وفاقد للموانع صح، وإن لم يعلمها تفصيلاً.**

**المسألة 28: يجب تعلّم مسائل الشك والسهو بالمقدار الذي هو**

---

(1) **العروة الوثقى**، مصدر سابق، ج1، ص11.

**محل الابتلاء غالباً؛ نعم لو اطمأن من نفسه أنه لا يبتلى بالشك والسهو صح عمله، وإن لم يحصل العلم بأحكامها.**

**المسألة 29: كما يجب التقليد في الواجبات والمحرمات يجب في المستحبات، والمكروهات، والمباحات؛ بل يجب تعلّم حكم كل فعل يصدر منه سواء كان من العبادات أو المعاملات أو العاديات»[1].**

2 ـ مع توضيح «وجوب تعلّم الأحكام المبتلى بها» على صورة قاعدة كليّة في بداية أبحاث الفقه، فإنّه أُكِّدَ على مصاديق عدَّة من قبيل العبادات في المباحث المختلفة[2] أو يتم تأكيد بعض أجزاء العبادات؛ مثل: تعلّم القراءة الصحيحة للصلاة[3]، التلفظ الصحيح لتكبيرة الإحرام[4]، التلفظ الصحيح للسلام في الصلاة[5]، تعلّم الأذان[6]، معرفة القبلة[7]، القراءة الصحيحة للتلبية في الحج[8]، تعلّم القرآن...[9].

---

(1) ترتبط المسألتان 27 و28 «وجوب تعلم الأحكام المبتلى بها» بالعبادات فحسب، في حين أنّ المسألة 29 قد أعطت أبعاداً واسعة لهذا الحكم.

(2) **منهاج الصاحين**، مصدر سابق، ج1، ص9، المسألة 17 (يجب تعلم أجزاء العبادات الواجبة وشرائطها...).

(3) **الحدائق الناضرة**، مصدر سابق، ج8، ص109؛ **ذكرى الشيعة**، مصدر سابق، ج3، ص305.

(4) **مجمع الرسائل**، مصدر سابق، ج1، ص243.

(5) **العروة الوثقى**، مصدر سابق، ج1، ص695، المسألة 3 (يجب تعلم السلام...).

(6) **منهاج الصاحين**، مصدر سابق، ج1، ص196، المسألة 7 (تعلم الأذان في الصلاة إما بالقول...).

(7) **تذكرة الفقهاء**، مصدر سابق، ج3، ص24 (تعلم دلائل القبلة واجب).

(8) **جامع المسائل**، مصدر سابق، ج2، ص221، وجوب تعلم القراءة الصحيحة للتلبية.

(9) **مهذب الأحكام**، مصدر سابق، ج7، ص128، تتمة كتاب الصلاة، فصل في=

3 ـ من المواضيع الأخرى التي أُكِّدَت، تعلّم الأحكام المالية والاقتصادية وبالأخص المسائل التجاريّة المبتلى بها[1].

4 ـ يُلاحظ أنّ مبحث تعلّم الأحكام المبتلى بها مطروح بصورة أكبر في فقه الأحكام وبصورة أقل في بيانات فقه الأخلاق وفقه العقيدة. وتعود جذور هذا الأمر إلى أن علم الفقه لا يهتم كثيراً بموضوع العقيدة والأخلاق. وعلى كل حال؛ فإنّ الملاك في مبحث تعلّم الأحكام المبتلى بها في مجالات الفقه الثلاثة، ملاك واحد. وسنتناول هذا الموضوع في هذا البحث بشكل عام.

وسنعرض في ما يأتي أدلة وجوب تعلّم الأحكام المبتلى بها.

## أدلّة وجوب تعلّم الأحكام المبتلى بها

قمنا إلى هنا بتحديد الأطر العامّة للبحث لنتمكّن من تعيين الحكم بدّقة. وقد حددنا موضوع هذه المسألة بأنّه تعلّم الأحكام التي يُبتلى بها المكلّف. وسنستفيد في البداية من الدليل العقلي لنثبت ادعاءنا وجوبَ تعلّم الأحكام المبتلى بها ومن ثم سنورد الأدلة القرآنية والروائيّة.

**الدليل الأول: الدليل العقلي:**

الاستدلال العقلي لإثبات وجوب تعلّم الأحكام المبتلى بها، مبنيٌ على فرضيّةِ أن المكلّف يَعلم إجمالاً أنّ عليه أداء بعض

---

- قراءة القرآن: المسألة 1. يجب تعلم القرآن وتعليمه كفاية. المسألة 2. يستحب التفكر في معاني القرآن وأمثاله.

(1) المصدر نفسه، ج16، ص14، المسألة 4. القدر اللازم من تعلّم أحكام التجارة أن يطلع على حكمها.

التكاليف، وأنّ عليه أن يتخذ القرار حول كيفيّة العمل بهذه التكاليف وامتثالها. العلم الإجمالي منجز، ويحكم العقل بوجوب معرفة تفاصيل هذا التكليف وتعلّم أجزائه وشروطه. وقاعدة «وجوب دفع الضرر المحتمل» العقليّة هي التي تدعم تنجّز العلم الإجمالي. يدرك العقل أنّه يجب عليه العمل لاجتناب احتمال العقاب. ووفقاً لهذا، يحكم العقل بوجوب تعلّم تلك الأحكام من دون الحاجة إلى مقدِّمة شرعية[1].

يتوفر ملاك الحكم العقلي في حكم كهذا في الأحكام التي تكون موضع ابتلاء في الوقت الحاضر أو في المستقبل، وتصبح منجّزة أو فعليّة. وبناءً على هذا؛ فالعقل يحكم من باب المقدمة العلمية في كل موضع يحتمل فيه مسؤولية المكلّف عن تكليف قد يعاقب عليه، يحكم بوجوب العلم بتفاصيل ذلك التكليف، وبشروطه، وخصائصه، وكيفية امتثاله ليصل المكلّف إلى مرحلة العمل وهو قادر على الإتيان بالتكليف وهو بريء الذمّة.

ويجدر الالتفات إلى أنّ وجوب دفع الضرر المحتمل وكذلك مقدمة تعلّم الأحكام المبتلى بها، حكم عقليّ، إلا أنّ كيفية الإطاعة والعمل انطلاقاً من اليقين، ليس حكماً عقلياً، ويجب أن يحظى بتأييد الشرع ويكون حجّة ومعتبراً ويجب على المكلّف أن يحتاط في

---

(1) ذكرت بعض المصادر «وجوب شكر المنعم» و«وجوب طاعة المولى» إلى جانب دليل «وجوب دفع الضرر المحتمل»، ولكن من الواضح أنّ القاعدتين ليستا في عرض القاعدة الثالثة وهما من فرضيات الحكم العقلي بوجوب دفع الضرر المحتمل. (انظر: محمد حسن مرتضوي لنگرودي، **الدر النضيد في الاجتهاد والاحتياط والتقليد**، قم: مؤسّسة أنصاريان، ط 1، 1412هـ، ج2، ص178، حكم تعلم مسائل الشك والسهو المبتلى بها؛ يوسف بيارجمندي، **مدارك العروة**، النجف: مطبعة النعمان، ط 1، ج1، ص102).

ذلك المورد لتحقيق امتثال أمر المولى ودفع الضرر المحتمل والبراءة اليقينيّة، أو، إن لم يختر الاحتياط فعليه إذاً أن يسعى لمعرفة أمر المولى، وشروطه، وجزئياته، إمّا عن طريق الاجتهاد أو التقليد. لذا يُعدّ وجوب تعلّم الأحكام المبتلى بها واجباً تخييرياً؛ لأنّه يقع في عرض الاحتياط وإن لم يتمكّن المكلّف من امتثال تكاليف المولى عن طريق الاحتياط ـ لأي سبب كان ـ يُصبح وجوب التعلم تعيينيّاً.

نكون إلى هنا قد بيّنا أنّ العقل يحكم بوجوب معرفة الأحكام المبتلى بها من باب المقدمّة العلميّة، بسبب وجوب دفع الضرر المحتمل وكذلك كون العلم الإجمالي منجزاً، ويحكم كذلك بوجوب تحصيل المعرفة بجزئيّات ذلك التكليف وتفاصيله وكيفيّة امتثاله. معرفة الأحكام واجب وفقاً لهذا التحليل من باب المقدمة العلميّة. وقد يُنظر إلى السير في مسير معرفة الأحكام في نفسه على أنّه مصداقٌ للمقدِّمة العينيّة والوجودية[1].

ونظراً إلى أن للتعلم ـ في هذا البحث ـ مصداقاً في كلّ من نوعَي المقدّمة، وأنّه يمكن أن يكون مقدّمة علميّة، كما يمكن أن يكون مقدّمة وجوديّة للواجب (كتعلّم اللغة العربيّة من أجل الصلاة) يقول السيّد الخوئيّ:

«إنّ هذا الوجوب (وجوب تعلّم الأحكام المبتلى بها) هو وجوب عقليّ؛ وذلك لأنّ التعلّم الواجب إما مقدّمة علميّة أو وجوديّة. فإن كان مقدّمة علميّة، فهو واجب من باب المقدّمة عقلاً ودفعاً للضرر،

(1) تقسم المقدمة، وفقاً لإحدى التقسيمات، إلى مقدمة علميّة وخارجية. المقدمة العلمية الكبرى والصغرى، إذ إنها توجب معرفة جديدة. وأمّا المقدمة الخارجية أو الوجودية فليست كذلك، فهي كمقدمات الصلاة، أو كسلّم يوضع للوصول إلى السطح.

وإن كان مقدّمة وجوديّة، فإن التعلّم واجب (إما شرعاً بناء على المعروف بينهم من وجوب المقدّمة وإما عقلاً على المختار من عدم ثبوت الوجوب الشرعيّ لها))»[1].

وبناءً على هذا؛ فإنّ «تعلّم الأحكام المبتلى بها»، وفقاً للقاعدة العقليّة «تنجز العلم الإجمالي» و«وجوب دفع الضرر المحتمل»، واجب. ولكن يجب الالتفات إلى أنّ معرفة الأحكام المبتلى بها واجب ومعرفة متعلقاتها كذلك. أي يجب على المكلّف أن يتعلّم قضايا بيانات فقه العقيدة، وفقه الأخلاق، وفقه العمل التي هي موضع ابتلائه، وأن يتعرّف كذلك على متعلَّقات هذه الأحكام. على سبيل المثال؛ يجب التعرّف إلى حكم «وجوب إيتاء الزكاة الواجبة»، ويجب كذلك التعرّف إلى متعلَّق ذلك الحكم ـ أي الزكاة ـ وكيفيّة أدائها، وشروط ذلك، والمسائل الأخرى. كما هو الحال في قضية «الاعتقاد بوجوب المعاد» و«وجوب اجتناب الحسد»[2].

**الدليل الثاني: الدليل القرآني**

يمكن الاستدلال بآيتين كريمتين لإثبات «وجوب تعلّم الأحكام المبتلى بها»، فقد أكدتا على سؤال أهل الذكر:

ـ ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ ۚ فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ ۗ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[3].

---

(1) الخوئي، **الاجتهاد والتقليد**، مصدر سابق، ص205 ـ 207.

(2) جليّ أنّ فقه العقيدة وفقه الأخلاق لم يُدوَّنا بشكل منظم حتى الآن. وهو مبحث حديث كفقه التربية. ولهذا السبب أشرنا إلى جزء من بيانات فقه العقيدة في الملحق رقم 3، لتكون خطوة أولى في هذه المسيرة.

(3) سورة النحل: الآيتان 43 و44.

- ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا قَبۡلَكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡۖ فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾[1].

عبارة «فاسألوا أهل الذكر» هي الشاهد على ما نحن فيه. ولقد بحثنا هذا الجزء من الآية الشريفة في المسألة السابقة ووصلنا إلى نتيجة مفادها أنّ ظهور الأمر في الوجوب يتعارض مع إطلاق هاتين الآتيتين؛ لأنّ السؤال مفهوم مشكك، والأمر بوجوبه، في جميع مراحله ومستوياته، هو تكليف بما لا يُطاق. حتى لو كان السؤال محدوداً بالدين وسعادة البشر بقرينة «البينات والزبر» و«ما نزّل إليهم»، إلا أنّ السؤال عن كل المعارف والتعاليم الدينيّة ليس مقدوراً لكل المكلّفين. ويمكن فهم الآية موضع البحث بصور عدّة:

1 - إمّا أن نغضّ النظر عن ظهور صيغة الأمر في «فاسألوا» ونفسّر الآية على النحو: «سؤال أهل الذكر عن كل الأسئلة الدينيّة أمر مستحب».

2 - أو أن نضيّق دائرة شمول السؤال وإطلاقه. ويجب في هذه الحالة أن نعتبر القدر المتيقن للأسئلة الدينيّة هو متعلّق حكم الوجوب. ويكون معنى الآية: سؤال أهل الذكر عن الأسئلة المهمّة والأساس، (الأسئلة المتعلقة بكُم فعلاً وتتعرضون لها في طريق معرفة الدين والوصول للفلاح)، واجب.

3 - الاحتمال الثالث هو أن نقسّم الأسئلة إلى مجموعتين؛ أسئلة ضرورية وأساس، وأسئلة غير ضرورية. ونقول إن الآية تشمل المجموعتين، وإنّ صيغة الأمر في عبارة «فاسألوا» تعني القدر الجامع بين الاستحباب والوجوب إذ يكون الحكم الوجوبي متعلّقاً بالأسئلة الضرورية والأساس، ويتعلّق الحكم

---

(1) سورة الأنبياء: الآية 7.

الاستحبابي بالأسئلة غير الضرورية. ويصبح معنى الآية وفقاً لهذا الاحتمال: سؤال أهل الذكر عن الأسئلة المهمّة والضرورية واجب، وطرح الأسئلة الأخرى هو أمر مستحبّ.

وينبغي أن ندقق ونبحث بالتفصيل في أسس الاحتمال الثالث من مثل «جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى» و«معنى صيغة الأمر»، ليصبح بمقدورنا أن ندافع عن الاحتمال الثالث. وبشكل عام فإنّ الأسس السائدة في علم الأصول لا تنسجم مع أسس الاحتمال. لذا فإنّ هذا الاحتمال خارج عن دائرة الاحتمالات.

يبدو الاحتمال الثاني هو الأقرب إلى الصواب. والدليل الأول على هذا الادعاء هو الظهور القوي لصيغة الأمر في الوجوب. والدليل الثاني هو مورد الآية وسياقها.

نزلت آية ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡ﴾ ردّاً على ادعاء منكري نبوة النبي الخاتم (ص)، وكان دليلهم على إنكارهم هو أنّ الرسول بشر. وقد أبطلت الآية بعبارة ﴿...هَلۡ هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٞ مِّثۡلُكُمۡۖ﴾ ادعاءَ أن إنسانيّة الإنسان تتعارض مع نبوّته. وقد جاءت كلمة «رجالاً» في عبارة ﴿...إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡ﴾ لهذا الهدف بعينه، بمعنى أنَّ الفرق الوحيد بين النبي وباقي البشر هو هِبَةُ الوحي. وتذكر الآيات بعد ذلك أنّ الكتب الأخرى قد ذكرت كيف أنّ الأنبياء كانوا بشراً. وتحثهم الآية على أن يسألوا العالمين بالكتب السماوية السابقة ليتخلّصوا من هذا الوهم[1]. وقد جاء في التفاسير في ذيل هذه الآية أنّ أهل الذكر هم أئمة الهدى (ع)[2].

---

(1) **الميزان في تفسير القرآن**، ج14، ص254 ـ 255.

(2) **تفسير العياشي**، مصدر سابق، ج2، ص261، ح32. ذكرنا في المسألة السابقة أنّ هذه الروايات لم ترد في تفاسير أهل السنة ما عدا تفسير الحسكاني (**شواهد**=

يلاحظ أنّ مورد الآية هو شك المخالفين في نبوة النبي (ص). وبعبارة أخرى فالآية تتحدّث عن إحدى المسائل المهمّة والمصيريّة في حياتهم. المسألة مهمّة وهي مسألة ادعاء النبي الخاتم (ص) للنبوة ويجب اتخاذ قرار حيال قبولهم أو إنكارهم لهذه المسألة. وفقاً للمعنى الأولي لهذه الآية فإنّ السؤال فيها ليس مطلقاً؛ بل هو سؤال عن نبوّة النبي الخاتم (ص)، ونحن نعلم أنّ حذف المتعلّق (متعلّق فاسألوا) يدل على العموم. وهو قطعاً محدود بالعلوم والمعارف الدينيّة بقرينة «ما نزل إليهم» و«البينات والزبر»؛ بشرط أن يكون من الأسئلة الأساس والمبتلى بها. ويؤيد هذا التفسير الاحتمال الثاني، بناءً على أنّ مدلول الآية هو الأمر الإلزامي بطرح الأسئلة الدينيّة المهمّة والمبتلى بها على أهل الذكر. ويتبيّن من هذه التوضيحات أنّ الآية تدلّ بشكل تام على دعوى «وجوب تعلّم الأحكام المبتلى بها».

وقد يرد على هذا التحليل إشكالٌ، وهو أنّ «فاسألوا» متمركزة حول المسؤول؛ أي أنّ الآية في مقام بيان أهميّة سؤال أهل الذكر وليست في مقام بيان «ما هو الشيء الذي يجب السؤال عنه؟»، وبعبارة أخرى: تبيّن الآية «المسؤول» (أي أهل الذكر) لا المسؤول عنه.

ويجب التذكير عند الردّ على هذا الاعتراض بأن ما ذكرناه هو أحد الاحتمالات لتفسير الآية. ويوجد في هذا المجال ثلاثة احتمالات على الأقل:

1 ـ قد يكون المسؤول هو محور الآية ويكون المقصود من أمر الآية هو سؤال أهل الذكر والأفراد ذوي الخبرة.

2 ـ قد تكون «فاسألوا» دائرةً حول «المسؤول عنه»، أي عليكم

---

= **التنزيل لقواعد التفضيل**، مصدر سابق، ج1، ص 434 ـ 438) وهو تفسير روائي نقل فيه عن الشيعة. وقد قيل فيه إنّه كان على المذهب الحنفي وكان يميل إلى التشيّع.

بالسؤال عن الأسئلة الدينيّة وعليكم أن تسعوا إلى حل الأمور المجهولة في الدين.

3 ـ والاحتمال الثالث هو أن يكون كلا المعنيَينِ هو المقصود.

ويبدو أنّ الاحتمال الثالث صحيح؛ فهو ينسجم أكثر مع مورد الآية؛ إذ إن الآية موضع البحث قد أمرت بالسؤال عن المواضيع الأساس والمبتلى بها وأمرت كذلك بالسؤال والبحث للتحقق من ادعاء النبوّة، وقد أكّدت كذلك على «المسؤول» إذ يجب سؤال أهل الخبرة. وبعبارة أوضح: تبيّن الآية «ما الذي يجب السؤال عنه» و«من الشخص الذي يجب أن نسأله».

يواجه البشر أموراً مجهولة عدّة، ولكن ما هي الأمور التي يجب أن يسألوا عنها من بين هذه الأمور؟ لمن الأولوية؟ تؤكد الآية على المواضيع الأساس والمصيريّة والتي هي موضع ابتلاء. وهذا الحُكم هو القاعدة العقليّة عينها، وهو مبنيّ على السعي للبحث عن جواب الأسئلة المهمة والأساس بهدف دفع الضرر المحتمَل. ومن هذا المنطلق، تدل «فاسألوا» على حكم العقل. فحكم العقل هذا هو ضمن سلسلة المعلولات ومبني على فرض وجود أحكام شرعيّة[1].

ومن جهة أخرى؛ المقصود من «فاسألوا أهل الذكر» هو المسؤول، وعلى من يجب أن نطرح الأسئلة الأساس؟ أهل الذِّكر هم العالِمون والعارفون، ويجب سؤالهم من باب القاعدة العقليّة والعقلائيّة «رجوع الجاهل إلى أهل الخبرة»[2]. ويقع حكم العقل المستقل هذا كذلك ضمن سلسلة معلولات الأحكام.

---

(1) انظر: هذا الكتاب، ملحق رقم 1.

(2) أشار المرحوم العلّامة في تفسيره إلى هذه الناحية فحسب من عبارة «فاسألوا». **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج12، ص260.

والخلاصة هي أنّ هذه الآية الشريفة تأمر، من باب «ما الذي يجب السؤال عنه»، بالسؤال عن المسائل الدينيّة المبتلى بها ودلالتها على المدعى تامّة.

**الدليل الثالث: الأدلة الروائية**

رأينا كيف أنّ حكم الوجوب مستند إلى حكم العقل. وتدل آية ﴿...فَسْئَلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ﴾ على حكم العقل المستقل هذا. ومن جهة أخرى، نجد في نصوص الروايات أحاديث تتحدّث عن وجوب تعلّم التكاليف الشرعيّة وخصوصاً التكاليف المبتلى بها. نذكر من بين تلك الروايات، روايتين صحيحتي السند:

**1 ـ الرواية الأولى:**

قال أخبرني أبو القاسم جعفر بن محمد، قال حدثني محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري، عن أبيه، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن زياد قَالَ: «سَمِعْتُ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّد (ع) وَقَدْ سُئِلَ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾، فَقَالَ: «**إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ لِلْعَبْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَكُنْتَ عَالِماً؟ فَإِنْ قَالَ نَعَمْ، قَالَ لَهُ أَفَلا عَمِلْتَ بِمَا عَلِمْتَ، وَإِنْ قَالَ كُنْتُ جَاهِلاً، قَالَ لَهُ أَفَلَا تعلّمتَ حَتَّى تَعْمَلَ، فَيَخْصِمُهُ وَذَلِكَ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ**»(1).

**البحث في السند والدلالة:**

سند هذه الرواية معتبر؛ فكل رواتها ثقاة: جعفر بن محمد بن

(1) الشيخ المفيد، **الأمالي**، ص227، المجلس 26، ح 6؛ الشيخ الطوسي، **الأمالي**، مصدر سابق، ص9، المجلس الأول، ح10؛ **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج1، ص178، ح58.

قولويه[1]، محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري[2]، والده (عبد الله بن جعفر الحميري)[3]، هارون بن مسلم بن سعدان[4]، ومسعدة بن زياد[5].

من الناحية الدلاليّة، تدل عبارة «**أَفَلَا تعلّمتَ حَتَّى تَعْمَلَ**» على وجوب التعلم، وهي في الوقت عينه قرينة تشير إلى أنّ القدر المتيقَّن من الموارد التي تعتبر الحجة فيها بالغة من الله تعالى على عباده هي الأحكام التي يكون احتمال الابتلاء بها، في الوقت الحاضر أو في المستقبل، أمر قطعي. ويُفهم كذلك من عبارة «**حَتَّى تَعْمَلَ**» أنّ وجوب التعلّم ليس مطلوباً بعَينه، ولكنّ وجوبَه وجوبٌ طَريقي. وبناءً على هذا، فإنّ دلالة هذه الرواية على المدعى تامّة.

**2 ـ الرواية الثانية:**

**علل الشرائع** للشيخ الصدوق: أَبِي، عَنْ سَعْد، عَنِ ابْنِ يَزِيدَ، عَنْ حَمَّاد، عَنْ حَرِيز عَنْ زُرَارَةَ ومُحَمَّد بْنِ مُسْلِم وَبُرَيْد قَالُوا: «قَالَ رَجُلٌ لأَبِي عبد الله (ع): «إِنَّ لِي ابْناً قَدْ أَحَبَّ أَنْ يَسْأَلَكَ عَنْ حَلَالٍ وَحَرَامٍ لَا يَسْأَلُكَ عَمَّا لَا يَعْنِيهِ». قَالَ: «فَقَالَ (ع): «**وَهَلْ يَسْأَلُ النَّاسُ عَنْ شَيْءٍ أَفْضَلَ مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ**».

**البحث في السند والدلالة:**

رواة هذا السند ثقاة، من بينهم: الشيخ الصدوق (محمد بن

---

(1) **رجال النّجاشي**، مصدر سابق، ص124؛ **الخلاصة**، مصدر سابق، ص31.

(2) **رجال النّجاشي**، المصدر نفسه، ص355؛ **الخلاصة**، المصدر نفسه، ص157.

(3) **رجال النّجاشي**، المصدر نفسه، ص304؛ الطوسي، مصدر سابق، **الفهرست**، مصدر سابق، ص294؛ **الخلاصة**، المصدر نفسه، ص106.

(4) **رجال النّجاشي**، المصدر نفسه، ص438؛ **الخلاصة**، المصدر نفسه، ص180.

(5) **رجال النّجاشي**، المصدر نفسه، ص415؛ **الخلاصة**، المصدر نفسه، ص173.

علي بن حسين بن بابويه)[1]، ووالده علي بن حسين بن بابويه[2]، وسعد بن عبد الله القمي[3]، ويعقوب بن يزيد الأنباري[4]، وحماد بن عيسى الجهني[5]، وحريز بن عبد الله السجستاني[6] لذا فإنّ سند هذه الرواية معتبر.

استفهام الإمام (ع) استفهام استنكاري ومعنى كلامه (ع) في الحقيقة: ما يسأل الناس عن شيء أفضل من الحلال والحرام؛ يعطي صفة الأفضليّة لتعلّم الحلال والحرام. ومع أنّ هذه الرواية لا تفيد من حيث الدلالة أكثر من الرجحان والاستحباب، فإنَّ القدَر المتيقَّن من الحلال والحرام هو الحلال والحرام المبتلى بهما. والخلاصة أنّه مع كون سند الرواية صحيحاً فإنّه لا يمكن من حيث الدلالة إثبات المدَّعى بها؛ ولذا تعدّ من الروايات المؤيدة فحسب.

**3 ـ الرواية الثالثة:**

[عدة الداعي لفهد الحلّي] قَالَ الْعَالِمُ (ع): «**أَوْلَى الْعِلْمِ بِكَ مَا لَا يَصْلُحُ لَكَ الْعَمَلُ إِلَّا بِهِ، وَأَوْجَبُ الْعِلْمِ عَلَيْكَ مَا أَنْتَ مَسْؤُولٌ**

---

(1) **رجال النّجاشي**، ص390؛ **الخلاصة**، ص147؛ **رجال الطوسي**، ص439، (مصادر سابقة).

(2) الطوسي، **الفهرست**، ص274؛ **رجال الطوسي**، ص432؛ **رجال النّجاشي**، ص262، (مصادر سابقة).

(3) **رجال النّجاشي**، ص178؛ **رجال الطوسي**، ص427؛ الطوسي، **فهرست**، ص216؛ **الخلاصة**، ص79، (مصادر سابقة).

(4) **رجال النّجاشي**، ص450؛ **الفهرست**، ص508؛ **رجال الطوسي**، ص393، (مصادر سابقة).

(5) **رجال النّجاشي**، ص167؛ **الفهرست**، ص157؛ **رجال الطوسي**، ص334، (مصادر سابقة).

(6) **الفهرست**، ص162؛ **رجال الكشي**، ص336، (مصدران سابقان).

**عَنِ الْعَمَلِ بِهِ، وَأَلْزَمُ الْعِلْمِ لَكَ مَا دَلَّكَ عَلَى صَلَاحِ قَلْبِكَ وَأَظْهَرَ لَكَ فَسَادَهُ، وَأَحْمَدُ الْعِلْمِ عَاقِبَةً مَا زَادَ فِي عَمَلِكَ الْعَاجِلِ**[1].

**البحث في السند والدلالة:**

نص الرواية صريح في الوجوب (أوجَبُ العِلم عليك). وتبيّن بصراحة أنّ حكم الوجوب هو في الموارد التي تكون موضع ابتلاء المكلّف وهو مسؤول قبالها. كما إن سند هذه الرواية مرسل وضعيف، ويمكن أن تكون مؤيدة للرواية الأولى فحسب، ولا يستفاد منها في إثبات المدَّعى.

**4 ـ الرواية الرابعة:**

قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع): «**مَنِ اتَّجَرَ بِغَيْرِ عِلْم ارْتَطَمَ فِي الرِّبَا ثُمَّ ارْتَطَمَ، فَلَا يَقْعُدَنَّ فِي السُّوقِ إِلَّا مَنْ يَعْقِلُ الشِّرَاءَ وَالْبَيْعَ**»[2].

**البحث في السند والدلالة:**

يدل كلام الإمام (ع) على الوجوب؛ لأنّ الشرط (يعني التجارة بدون العلم بمسائلها وأحكامها)، له تبعات (الارتطام بالربا)، ولا يرضى الشارع المقدّس بهذا الأمر أبداً. واستفادة حكم وجوب تعلّم أحكام التجارة يصبح أكثر وضوحاً بالالتفات إلى التأكيد على حرمة الربا في القرآن. وتدلّ عبارة «فَلَا يَقْعُدَنَّ فِي السُّوقِ» كيف أنّه على المكلّف أن يتعلّم أحكام الدين المتعلّقة بأموره الفنيّة والمبتلى بها. ولكن بسبب ضعف سند الرواية، فلا يمكن لهذه الرواية أن تكون دليلاً على المدعى.

---

(1) **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج1، باب 6، العلوم التي أمر الناس بتحصيلها، ص220، ح54؛ وكذا انظر: **غرر الحكم**، مصدر سابق، ح154.

(2) **من لا يحضره الفقيه**، مصدر سابق، ج3، ص193، ح3725.

**5 ـ الدليل الخامس:**

يمكن استفادة مؤيد آخر لهذا المدَّعى من المباحث السابقة ومن البحوث المفصلة لروايات «**طلب العلم فريضة على كل مسلم**». ويمكن في النهاية تلخيص المدلول المقبول لهذه الروايات على هذا النحو: (تحصيل المعارف الضرورية والمبتلى بها في الفروع الثلاثة ـ العقائد، والأخلاق، والأحكام ـ على المستوى العام وغير الاختصاصي (غير الاجتهادي)، واجب عيني). صحيح أننا قلنا عند تصحيح ضعف السند إنّ المضمون المشترَك لهذه الروايات، بدون إطلاق، هو الوحيد المعتبر، إلّا أنّه يمكن لهذا الاستنتاج أن يساهم في إثبات ادعاء المسألة الحاضرة.

## خلاصة الأدلّة

لقد ذكرنا في الدليل العقلي أنّ تعلّم الأحكام المبتلى بها واجب تام بناءً على القاعدة العقليّة «تنجز العلم الإجمالي» وقاعدة «وجوب دفع الضرر المحتمل»، وقلنا كيف أنّ آية «فاسألوا أهل الذكر» والرواية الأولى تدلّان دلالة تامّة على الدعوى. يمكننا وفقاً لهذا الأساس الدفاع عن حكم «وجوب تعلّم الأحكام المبتلى بها».

## خصائص الحكم

**حكم مولوي أم إرشادي**: بناءً على أصالة المولوية، فإنّ الأصل في الأحكام هو المولوية إلا في حال وجود محذور عقلي أو لغوي أو ورود قرينة خاصّة. وكما قلنا فإنّ «تعلّم الأحكام المبتلى بها» واجب من باب المقدمة العلميّة؛ أي أنّ كسب المعلومات عن التكاليف الشرعيّة هو مقدمة علمية لوجوب دفع الضرر المحتمل. بناءً على هذا، فإنّ أوامر الشارع حول تعلّم جزئيات العبادات وشروطها

ـ وكذلك كل الأحكام المبتلى بها بشكل عام ـ هي أوامر إرشادية؛ لأنّ حملها على المولوية يوجب اللغوية[1].

**حكم طريقي ونفسي**: ثمّة آراء ثلاثة في مسألة طريقيّة التعلّم ونفسيّته:

**الأوّل**: وهو المنسوب إلى المحقّق الأردبيلي، وتلميذه صاحب المدارك، وبعض المتأخّرين وهو أنّ التعلّم واجب نفسي، واستحقاق العقاب إنّما هو على ترك التعلّم نفسه.

**الثاني**: وهو الرأي المشهور: إنّ التعلّم واجب طريقي، وتاركه لا يستحق العقاب على تركه.

**الثالث**: وهو رأي المحقق النائيني: إذا كان عمله مخالفاً للواقع فيكون مستحقّاً للعقاب.

يبدو أنّ الرأي الثاني هو الصحيح[2]. ويكون تعلّم الأحكام المبتلى بها بناءً على هذا، أمراً طريقيّاً، فقد قلنا إنّ ملاك حكم العقل في إلزام كهذا هو «دفع الضرر المحتمل»، والأمر المهم هو التكاليف الشرعيّة التي يجب أن يتعرّف المكلّف إلى جزئياتها وشروطها كمقدمة لامتثالها. وحكم التعلّم ليس مطلوباً لذاته ولا يترتب عليه ثواب مستقل ولا عقاب كذلك[3]. والشاهد على طريقيّة هذا الرأي، جزء من الرواية الأولى صحيحة السند، إذ قال الإمام (ع): «**أَفَلَا تعلّمتَ حَتَّى تَعْمَلَ**» فهي تثبت أنّ الهدف الأصلي هو العمل.

---

(1) انظر: **مهذب الأحكام**، مصدر سابق، ج1، ص56، تعليقه على المسألة 27.

(2) سيرد نقد هذه الآراء الثلاثة وبحثها في المسألة السادسة، المقام الثاني في البحث (الاجتهاد كتكليف شخصي).

(3) انظر: **التنقيح**، مصدر سابق، ج1، ص297، وجوب التعلم وموارده...، ص292؛ **مهذب الأحكام**، مصدر سابق، ج1، ص56، تعليقه على المسألة 27.

**حكم عينيّ أم كفائيّ**: رأينا أنّ العقل، وحده، يدرك أنّ طاعة المولى واجبة، ودفعَ الضرر المحتمَل واجب كذلك؛ لذا يجب العمل على الإتيان بمقدمة الطاعة ودفع الضرر، أي معرفة التكاليف الشرعية. ويدرك العقل الحاكم في هذه المسألة، بذاته، أنّ ملاك هذا الحكم والإقدام على تحصيل المقدمات العلميّة متوفّر عند كلّ فرد من أفراد المكلّفين ويحكم بعينيّة هذا الحكم.

**ملاحظة تربويّة**: إنّ كون هذا الواجب العلميّ عينيّاً يَسِمُ النظام التعليميّ والتربوي في الإسلام بسمة الشمول، ويوسّع دائرة التعلّم في المجتمع الإسلاميّ وخصوصاً على صعيد الأحكام التي يكثر الابتلاء بها.

**حكم تعبدّي أم توصلّي**: تقدّم مراراً أنّ الأصل في الأحكام هو التوصليّة[1]، وليس لدينا هنا دليل خاص على اشتراط قصد القربة. كما إن «تعلّم الأحكام الابتلائيّة» هو بعينه من مصاديق «اكتساب معارف الدين وعلومه»، وقد سبق أن اعتبرناه حكماً توصليّاً من النوع الثاني. ويجب القول من باب تطبيق الحكم على المصاديق إنّ وجوب تعلّم الأحكام المبتلى بها هو أمر توصليّ كذلك؛ وهو توصّلي من النوع الثاني الذي يعتبر الرياء فيه محرّماً، بمعنى أنّ قصد القربة وإن لم يكن مقوّماً له؛ بحيث يمكن الإتيان به بدون ذلك ويسقط التكليف، إلا أنّ قصد غير الله تعالى فيه يعدّ معصية.

---

(1) سؤال: حكم وجوب تعلّم الأحكام المبتلى بها هو حكم عقليّ، والأحكام العقليّة لبيّة لا لفظيّة. ومن هنا، ينبغي أن لا تجري في المقام أصالة الإطلاق، وعليه، فلماذا تتمسّكون بها هنا؟ الجواب: بناء على قاعدة الملازمة، فإنّ هذا الحكم مؤيّد من قبل الشارع كذلك، وبما أنّ تعبّديةَ تكليفٍ ما تتوقّف على تشريع وبيان من الشارع، فقد تمسّكنا بذلك الأصل.

**ملاحظة تربويّة**: يضفي اعتبار قصد غير الله تعالى في تعلّم الأحكام المبتلى بها من المعاصي قيمةً وقداسةً على نظام التعلّم قلّما نجد مثلها في الأنظمة الأخرى، وتُخرج هذه القداسة النظام من حالة الانتقال المحض للمعلومات وتغيير المعرفة المحض ويعطي دوراً مؤثراً لدوافع المتعلّم النفسيّة ونواياه الخاصة في تكوين حقيقة هذه العمليّة.

**حكم تعييني أم تخييري**: المطلوب في حكم العقل هذا هو فراغ الذمّة وأداء التكليف وطاعة المولى. ويمكن تحقيق ذلك إمّا عن طريق الاحتياط، وإما عن طريق التعلّم، فإن اختار المكلّف التعلّم كان مخيّراً كذلك بين أمرَين اثـنَين: فهو إما أن يعلم بالتكاليف وشروطها عن طريق التقليد، وإما عن طريق الاجتهاد. وعليه، فوجوب براءة الذمّة أمر تعييني؛ بحيث لو أمكنه الاحتياط لوجب، ولو لم يمكن لوجب التعلّم. أمّا امتثال «وجوب تعلّم الأحكام الابتلائيّة» فالمكلّف مخيّر فيه بين التقليد والاجتهاد.

**الحكم الوضعي**: وممّا تجدر دراسته تتميماً لبحثنا هو الحكم الوضعيّ للفعل عند عصيان الحكم التكليفي بالتعلّم. فلو أنّ مكلّفاً عصى ولم يمتثل الحكم التكليفيّ بوجوب تعلّم الأحكام المبتلى بها، فلم يتعلّم قبل دخول وقت الواجب، أو لم يتعلّم أحكام صلاة المسافر قبل زمان الابتلاء بها في السفر، ولم يكن بمقدوره أن يتعلّم بعد دخول الوقت أو بعد الابتلاء، كما لم يكن أمامه إلى الاحتياط سبيل، فأتى بالصلاة رجاءً على أيّ نحو اتفق، وكان ما أتى به موافقاً للواقع، فهل يحكم بصحة صلاته أم ببطلانها؟ أفتى الفقهاء المتقدّمون بصحّة هذه الصلاة[1]؛ ارتكازاً إلى طريقيّة «تعلّم الأحكام

---

(1) صرّح المرحوم السيّد اليزدي بهذه الفتوى في المسألة 27 من **العروة الوثقى**، =

الابتلائيّة»، وكون الملاك الوحيد للحكم بالصحّة أو عدمها عندهم هو مطابقة الواقع أو مخالفته[1].

## متمّمات البحث:

### 1 ـ زمان وجوب تعلّم الأحكام المبتلى بها:

ومما يتمّم بحث الأحكام المبتلى بها تحديد زمان وجوب تعلّمها، فهل يجب مثلاً تعلّم أحكام الحجّ قبل موسم الحجّ (زمان الواجب) وقبل الاستطاعة (شرط الوجوب)، أم يمكن تعلّمها بعد الابتلاء؟

بما أنّ الحكم بوجوب تعلّم الأحكام المبتلى بها هو حكم عقليّ، لا يرى العقل أيّ فرق في زمان وجوب تعلّم الأحكام؛ وذلك لأنّ ملاك حكم العقل هو دفع الضرر المحتمل، وأنّه يجب حصول هذا الأمر المطلوب؛ سواء كان قبل تحقّق الشرط ـ في الواجبات المشروطة ـ أم كان قبل تحقّق الوقت ـ في الواجبات المؤقّتة ـ أم كان بعد تحقّق الشرط ودخول الوقت[2].

### 2 ـ هل تارك العلم فاسق؟

علمنا أنّ تعلّم الاحكام المبتلى بها أمر واجب، فإذا لم يمتثل

---

= وقال: «ولو لم يعلمها، لكن علم إجمالاً أنّ عمله واجد لجميع الأجزاء والشرائط وفاقد للموانع صحّ، وإن لم يعلمها تفصيلاً». وتبعاً له بحث الفقهاء الذين علّقوا على **العروة** هذه المسألة.

(1) انظر: **التنقيح**، مصدر سابق، ج 1، ص 300؛ و**الدرّ النضيد في الاجتهاد والاحتياط والتقليد**، مصدر سابق، ج 2، ص 173؛ والخوئي، **الاجتهاد والتقليد**، مصدر سابق، ص 214.

(2) انظر: **التنقيح**، مصدر سابق، ج 1، ص 293، والخوئي، **الاجتهاد والتقليد**، ص 205 ـ 207.

شخص ما لهذا الوجوب، أي على سبيل المثال لم يمتثل لأحكام الشك في الصلاة، هل يمكن عدُّه مذنباً وفاسقاً؟ ولو أدّى هذا الشخص تكاليفه وفقاً لرأيه، هل يعدّ تركه التعلّمَ ذنباً؟

يحكم الشيخ الأنصاري بفسق من يهمل تعلّم أحكام الشكّ والسهو. وقد انقسم الفقهاء بين رافض لهذا الرأي ومؤيّد[1]، وسنقتصر هنا على نقل كلام السيّد الخوئي (ره) طلباً للاختصار، فقد ذكر في تأييد فتوى الشيخ هذه احتمالات أربعة، وبعد أن ناقش الاحتمالات الثلاثة الأولى، قبل الرابع منها ملتزماً بفسق من يهمل تعلّم أحكام الشكّ والسهو. وننقل في ما يلي الوجوه الأربعة باختصار[2]:

**الأول**: أن يكون ترك تعلّم المسائل المذكورة، مع العلم بالابتلاء بها أو احتماله، من أظهر مصاديق «التجرّي» على المولى؛ لأنّه يكشف عن عدم اكتراثه بأحكام الله، وعدم مبالاته بأوامره ونواهيه. والمتجرّي مستحقّ للعقاب، مرتكب للحرام ومتّصف بالفسق.

**مناقشة آية الله الخوئي**: هذا الوجه ممّا لا يمكن أن يلتزم به؛ إذ لا دليل على حرمة التجرّي، فلا يصدق على المتجري عنوان الفاسق، وإن أمكن أن يكون مستحقّاً للعقاب.

---

(1) انظر: **موسوعة الإمام الخوئي**، ج1، ص253؛ مرتضوي، **الدر النضيد في الاجتهاد والاحتياط والتقليد**، ج2، ص178؛ فاضل، **الاجتهاد والتقليد**، مصدر سابق، ص216؛ شهاب الدين المرعشي النجفي، **القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد**، تقرير: عادل العلوي، قم: لا ناشر، لا تاريخ، (البرنامج الإلكتروني: جامع فقه أهل البيت (ع) نسخه 2/ 1)، ج2، ص137.

(2) **التنقيح**، مصدر سابق، ج 1، ص 301 ـ 303.

**الثاني**: التجرّي ليس حراماً، إلا أنّه يدل على عدم وجود ملكة العدالة في هذا المكلّف؛ لأنّه لو كان ذا ملكة لما ترك التعلّم، ونحن نعلم أنّ الشيخ الأنصاري وجماعة من الفقهاء يشترطون وجود الملكة النفسانيّة في العدالة، إذ قالوا: «**إنّ من لا ملكة له لا عدالة له، ومن لم يكن بعادل فهو فاسق لا محالة**».

**مناقشة السيّد الخوئي**: أولاً: ليست العدالة إلا الإتيان بالواجبات وترك المحرّمات ولا شيء آخر. وثانياً: لا يستلزم القول باشتراط الملكة النفسانيّة في تحقّق العدالة إنكار وجود واسطة بين الفسق والعدالة؛ فلا يتحقق الفسق إلا بارتكاب المعصية أو المعاصي الكبيرة.

**الثالث**: إنّ حكم تعلّم التكاليف الواجبة هو حكم نفسيّ، ويستوجب تركه صدق الفسق على تاركه وإن لم يُبتَلَ المكلّف بمسائل الشكّ والسهو أصلاً.

**مناقشة السيّد الخوئي**: لا يمكن للشيخ أن يلتزم بالوجوب النفسيّ في ذلك؛ لأنّه يرى أنّ التعلّم واجب طريقيّ لا نفسيّ.

**الرابع**: إنّ التجرّي وإن لم يكن محرّماً، إلا أنّه لا يمكن الحكم بعدالة المتجرّي؛ لأنّ العدالة هي الاستقامة في جادّة الشريعة والانقياد لأحكامها. وعليه، فالعادل هو من لا يقدم على عمل لم يرخّص فيه الشارع. ومن هنا، فترك التعلّم وإن لم يكن محرّماً؛ كون وجوب التعلّم طريقيّاً، إلا أنّ الشارع لم يرخّص في هذا الترك، فيكون الإقدام عليه إقداماً على «ما لم يرخّص فيه الشارع»، ولا يطلق على المتجرّي والمرتكب لما لم يأذن به الله عنوان الصالح أو الخيّر، ولا يعدّ من «الموثوق بدينهم».

ويقبل آية الله الخوئي في الختام هذا البيان للشيخ.

لنتمكن من دراسة هذه الفتوى واستدلالاتها يجب في البداية أن نبحث في ما لو ترك الشخص الواجب الطريقيّ (كالتعلّم)، وفي الوقت عينه لم يؤدِّ هذا الترك إلى ترك الواجب النفسي[1] وكان عمله مطابقاً للواقع، هل يعدّ «عاصيّاً»؟ وثانياً «هل يوجب عصيانُه فسقَه»؟

يبدو أنه يجب مناقشة الوجه الرابع كذلك، ولا يمكن القول بفسق ذلك الشخص بسهولة. ويمكن أن نطرح ملاحظات عدّة في نقد الوجه الرابع:

1 ـ ترك الواجب الطريقيّ ليس معصية، لأنّ المفترض في المسألة أنّ المكلّف أتى بالواجب النفسيّ. وإن كان تركُ الواجب الطريقيّ يتضمّن قبحاً فاعليّاً، إلا أنّه لا يتضمّن قبحاً فعليّاً. وعند ذلك، فحتى على مبنى السيّد الخوئي لا يخرج المكلّف عن دائرة العدالة، فضلاً عن عدم اتّصافه بالفسق، فهذا الشخص لم يرتكب معصية ولم يخرج عن جادّة الشريعة.

2 ـ لو قبلنا أنّه عصى فعلاً، فإنّ لنا أن نسأل هل تكفي هذه المعصية وحدها في صدق الفسق عليه؟ فقد ورد في تعريف الفاسق شرطان اثنان: أولهما: ارتكابه معصية كبيرة، والثاني إصراره على الصغيرة. والحال أنّ هذا المكلّف لم يصرّ على الصغيرة[2].

---

(1) من الواضح أنّ المفترض في فتوى الشيخ الأنصاري هو إصابة الواقع؛ لأنّ الواجب الطريقيّ (التعلّم) إذا أدّى إلى ترك الواجب النفسيّ تكون حرمته واستحقاقه للعقاب من جهة أدائه لترك الواجب النفسيّ.

(2) إلا أن يقال إنّ وجوب التعلّم فوريٌّ، وكان المكلّف قد ترك التعلّم على امتداد زمن طويل، فيكون قد ارتكب معاصي عدّة بفعله هذا، وبذلك يكون قد أصرّ على ارتكاب الصغيرة. نعم، من الواضح أنّ هذا الاحتمال لا دليل عليه، ولا يمكن الاعتناء به.

3 ـ لو سلّمنا أنّه انحرف عن جادّة الشريعة وخرج عن دائرة العدالة فإنّه لا يلزم أن يكون هذا المكلّف فاسقاً؛ وذلك اعتماداً على ما يرى السيّد الخوئي نفسه من إمكان الواسطة بين الفسق والعدالة إذ يمكن أن لا يكون هذا المكلّف عادلاً ولا فاسقاً.

وعليه، فيمكننا في النهاية أن نخرج بنتيجة مفادها أنّ المكلّف إذا ترك الواجب الطريقيّ ـ كتعلّم الأحكام الابتلائيّة ـ دون أن يؤدي ذلك إلى ترك الواجب النفسيّ فلا يعدّ عاصياً، ولا يحكم بفسقه.

## الحكم الفقهي للمسألة:

يمكن في الختام أن نبيّن نتيجة البحث الحاضر بشكل بيان فقهيّ على النحو الآتي:

تعلّم الأحكام المبتلى بها واجب عقليّ، طريقيّ، عينيّ، تعيينيّ، وتوصليّ من النوع الثاني (الذي يحرم فيه الرياء).

## المسألة الخامسة

# الدراسة الاجتهادية والتخصصيّة للدين

تطرقنا إلى علوم الوحي ومعارفه في دراستنا لأحكام طلب العلم والتعلّم وقلنا إنّ تعلّم الدين يتحقق في فروع عدّة (العقائد، والأخلاق، والأحكام)، وعلى مستويات عدّة (المعارف الضرورية، المعارف المبتلى بها والمعارف غير الضروريّة وغير المبتلى بها). وأشرنا كذلك إلى أنّ معرفة الدين والبحث عنه قائمان على منهجين إمّا التقليد وإمّا الاجتهاد.

وقد يقول قائل إنّ ما يهمّ الفقه هو العمل الاختياري للمكلّف؛ في حين أنّ منهج البحث هو منهج وليس عمل، منهجية ونظام وأسلوب تتخذ من خلالها الأعمال العلميّة للطالب شكلاً معيّناً. ولذا لا داعي للبحث في هذا الموضوع ضمن مباحث فقه التربية.

وفي الجواب تجدر الإشارة إلى ملاحظات عدّة:

1 - الاجتهاد ليس مجرد منهج. بعبارة أخرى؛ إنّ الاجتهاد في رأي السائل هو مجرد قالب نضع فيه المحتوى، في حين أنّ الاجتهاد بعينه هو إجراء منتج ينتقل بواسطته المجتهد من

المجهول إلى المعلوم ويعدّ تغييراً معرفياً؛ ولذا يعدّ الاجتهاد نفسه عملاً اختيارياً.

2 ـ إذا قبلنا أنّ الاجتهاد هو مجرد شكل تعلّم الدين وكيفيّته، إلا أنّ الشارع قد أمر بهذه الكيفية، وحثّ على تعلّم الدين بهذه الكيفيّة بالتحديد.

والخلاصة هي أنّ الاجتهاد هو أسلوب فهم واستنباط لنظام معارف الوحي. ويجب عند دراستنا للحكم الفقهي لهذا الموضوع أن نوضّح المفاهيم ومن ثمّ نعرض دلائل الوجوب.

## مفهوما التفقّه والاجتهاد

تعتبر الدراسة اللغويّة والاصطلاحيّة لمفردات أيّ بحث ضرورة من ضرورات الشروع فيه. وتمثّل مفردتا «التفقّه» و«الاجتهاد» المفاهيم الرئيسة في بحثنا هذا، ولذا سنشير في ما يأتي إلى المعنى اللغويّ والاصطلاحيّ لكلّ منهما، وإلى حقيقة العلاقة بينهما.

### التفقّه

ترجع مفردة التفقّه والفقاهة في اشتقاقها إلى «الفقه»، ولهذا الجذر معان لغويّة عدّة: «مطلق العلم والمعرفة»[1]، و«مطلق الفهم»[2] (طبعاً الفهم بهذا المعنى هو الفهم لمقتضى الكلام الذي يحصل إثر التأمّل[3]، «الفهم مع الدقّة والتأمّل»[4] (ومن معاني هذه

---

(1) كتاب **العين**، ج 3، ص 37؛ **معجم مقاييس اللغة**، ج 4، ص 442؛ **المصباح المنير**، ج 2، ص 154؛ **مجمع البحرين**، ج 6، ص 355، (مصادر سابقة).

(2) **الصحاح**، مصدر سابق، ج 6، ص 2243.

(3) **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، مصدر سابق، ج 9، ص 123.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 123.

الكلمة ـ طبقاً لما يراه الشهيد مطهّري ـ الفهم العميق[1]، و«الفطنة وسرعة الفهم»[2].

وللفقه اصطلاحاً معنيان اثنان: فقد كان يشير بدايةً إلى «المعرفة والفهم العميق لجميع فروع المعارف الدينيّة». ثمّ صار بعد ذلك يؤدّي معنىً أخصّ، واقتصر في الدلالة على «الأحكام» لكثرة ما يبتلى بها.

ويكثر استعمال هذه الكلمة في المعنى الأول في النصوص الدينيّة، فقد ورد على إطلاقه في الآيات والروايات التي ترغّب في التعرّف على الدين والاطلاع عليه كما في آية النفر: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[3]،

وجاء في رواية عن الإمام الصادق (ع): «**تفقّهوا في الدين فإنّه من لم يتفقّه منكم في الدين فهو أعرابي، إنّ الله يقول:** ﴿لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[4].

## الاجتهاد

ثمّة أصلان لكلمة «اجتهاد»، أولهما: «الجُهد» بمعنى الطاقة، والثاني: «الجَهد» بمعنى المشقّة والطاقة. وعلى أساس كِلا الجذرَين،

---

(1) **آشنايى با علوم اسلامى، أصول فقه وفقه**، مصدر سابق، ص 53.

(2) **لسان العرب**، مصدر سابق، ج 1، ص 305 ـ 306؛ **تاج العروس**، مصدر سابق، ج 9، ص 402.

(3) سورة التوبة: الآية 122.

(4) **الكافي**، مصدر سابق، ج 1، ص 31، باب فرض العلم، ح 6.

فإنّ مفردة «اجتهاد» تعني بذل الوُسع في عمل ما، وتحمّل المصاعب في سبيله[1].

أما اصطلاحاً، فالاجتهاد هو السعي لمعرفة الأحكام الشرعيّة. نعم، يوجد فرق بين الشيعة والسنّة في ذلك؛ فالسنّة يرون الاجتهاد مصدراً مستقلاً في مقابل الكتاب والسنّة، يتمثّل بالقياس وكلّ ما يؤدّي إلى الظنّ المطلق؛ كالاستحسان وسدّ الذرائع وغيرها... بينما يرى الشيعة أنّه العمل على تحصيل الأحكام من أدلّتها التفصيليّة، لا أنّه مصدر مستقلّ في عرض الأدلّة الأخرى[2].

وبناءً على ذلك، فمصطلحَي الاجتهاد والتفقّه متقاربان جداً ومترادفان أحياناً[3]، وسيستعملان في هذا الكتاب في معنى واحد.

## الاجتهاد كأحد المستويات العلميّة:

يمكن البحث في الاجتهاد من زاويتين:

1 ـ عمليّات التعلّم التي تبدأ بالسعي لاكتساب المعلومات والخبرات العالية في العلوم اللازمة، وتنتهي إلى قطف ثمار الاستنباط وتفريع الفروع على الأصول، ويحصل عندها ما يصطلح عليه بملكة الاجتهاد.

2 ـ وتتناول الزاوية الثانية من البحث «عمليّةَ الاجتهاد»، وهي السعي الذي يقوم به الفقيه بناءً على معارفه ومهاراته،

---

(1) وعليه فالاجتهاد بمعنى بذل الوسع والطاقة؛ سواء أخذناه من الجَهد ـ الفتح ـ أو من الجُهد ـ بالضم ـ وذلك لأنّ بذل الطاقة لا يخلو عن مشقّة، وهما أمران متلازمان. (**التنقيح في شرح العروة الوثقى**، مصدر سابق، ج 1، ص 20).

(2) **القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد**، مصدر سابق، ج 1، ص 54.

(3) الخوئي، **الاجتهاد والتقليد**، مصدر سابق، ص 30.

لاستنباط الجواب. وبتعبير الشهيد الصدر «عملية الاستنباط».

وفقاً للرأي السابق فإنّ عمليّة الدراسة المعمّقة للعلوم الدينيّة للوصول إلى ملكة الاجتهاد هي مقدمة لعمليّة الاجتهاد. وفي الحقيقة، إذا ما كان الاجتهاد مطلوبَ المولى، فإنّ تحصيل قدرة الاستنباط بعنوانها مقدمة علميّة تقع على عاتق المكلّف.

## متطلّبات تحصيل الاجتهاد:

قلنا إنّ الوصول إلى القدرة على الاستنباط وتحصيل ملكة الاجتهاد يستلزم معرفة ومهارة مسبقة. وقد طرِحت بين فقهاء الشيعة آراء مختلفة حول متطلبات الاجتهاد[1]؛ فذَكر الشهيد الثاني اثني عشر علماً ينبغي للفقيه المعرفةُ بها، وهي: الصرف، والنحو، واللغة، وعلم الاشتقاق، والمعاني، والبيان، والبديع، وأصول الفقه، والمنطق، والرجال، والحديث، وتفسير آيات الأحكام[2]. كما ذكر صاحب المعالم أنّ للاجتهاد المطلق شرائط تسعة يتوقّف عليها هي: العلم باللغة العربيّة وعلومها، والعلم بآيات الأحكام ـ ولو بالرجوع إلى الكتب المعتمَدة، والعلم بسنّة المعصومين (ع) ـ ولو بالرجوع إلى مصادرها، والعلم بأحوال الرواة ـ ولو بالمراجعة،

---

(1) نقلاً عن: **مدخل علم فقه**، مصدر سابق، الدرس السادس.

(2) **منية المريد**، مصدر سابق، ص 289 و377. وقد جمع الشهيد في شرحه للّمعة ـ عند تعرّضه لبحث شرائط القاضي ـ بين بعض هذه المقدّمات، إذ قال: «ويتحقّق بمعرفة المقدّمات الست وهي: الكلام، والأصول، والنحو، والتصريف، ولغة العرب، وشرائط الأدلّة (المنطق) والأصول الأربعة وهي: الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل». (الشهيد الثاني، **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، تصحيح: محمد كلانتر، قم: مكتبة الداوري، ط 1، 1410هـ، ج 3، ص 63).

ومعرفة مواضع الإجماع ـ، والعلم بأصول الفقه، وامتلاك القدرة على الاستنباط، والعلم بالمنطق بمقدار ما يتوقّف عليه إقامة البرهان، والقدرة على اقتناص الفروع من الأصول، والترجيح في مواضع التعارض بين الأدلّة[1].

بينما يرى بعض المعاصرين من الفقهاء أنّ الاجتهاد يتوقّف على ثلاثة علوم فقط هي: علوم اللغة العربيّة وعلم الرجال وأصول الفقه[2]. وبما أنه لا ضرورة لكون الفقيه متخصّصاً في علوم اللغة، فيمكن القول إنّ ما يتوقّف عليه الاجتهاد هو علمان اثنان فقط: علم الرجال وأصول الفقه.

وبالتأمّل في الرأي الأخير هذا، يتبادر إلى الذهن سؤال: «هل يجب أن يكون المجتهد متخصصاً، له رأيه في جميع المقدّمات والعلوم التي يتطلّبها الاجتهاد؟» وفي مقام الجواب رأيان، أحدهما يوجب ذلك والآخر ينفيه، وهما:

1 ـ التقليد في المقدّمات والاجتهاد في ذي المقدمات.

2 ـ الاجتهاد في المقدّمات وفي ذي المقدمات معاً.

وتقسّم مقدمات الاجتهاد وفقاً لهذا الرأي إلى قسمين:

1 ـ العلوم الاعتباريّة التي تتألف من مقدّمات غير اجتهاديّة بل نقليّة وسماعيّة؛ كعلوم العربيّة من صرف، ونحو، ومتن اللغة، ومعان، وبديع، وبيان.

2 ـ المقدّمات التي يمكن الاجتهاد فيها؛ كالأصول والرجال و...؛

---

(1) **معالم الدين** (قسم الأصول)، مصدر سابق، المطلب التاسع في الاجتهاد والتقليد، ص 240.

(2) **التنقيح**، مصدر سابق، ج 1، ص 24.

نعم، لا بدّ من الاجتهاد في بعض العلوم الاعتباريّة كذلك، وخاصّة في الموارد التي يوجد فيها اختلاف في الصرف والنحو، أو التي يمكن أن تترك أثراً على فهم النصّ.

كما لا يستغنى عن مقدار من المنطق، والفلسفة، والكلام، وعلوم القرآن، والحديث، ومباني الاجتهاد (فلسفة الفقه)[1]، فضلاً عن ضرورة الإحاطة بشيء من المعلومات العامّة (كبعض المعلومات الطبيّة والجغرافيّة...) لمعرفة بعض الموضوعات الفقهيّة المتعلّقة بها.

**الاجتهاد في المعارف الدينيّة كافّة (الأحكام والأخلاق والعقائد)**

ذكرنا في دراستنا لمفهوم الاجتهاد أنه عبارة عن السعي لتحقيق الفهم العميق للدين والدراسة التخصّصيّة في معارفه وعلومه. وينبغي التذكير كذلك بأنّ التفقّه في الدين قد ورد في الآية الشريفة مطلقاً ليشتمل على منظومة المعارف الدينيّة أجمع، ولا يختصّ بقسم من الأحكام (الفقه في الاصطلاح المعاصر). وعليه، فلا بدّ من أن يدخل علم الأخلاق والعقائد ضمن العمليّة الاجتهاديّة المتداولة كذلك ـ وذلك مع إدخال التعديلات اللازمة[2] ـ فلا بدّ من أن تُدرس على سبيل المثال تلك الروايات ذات المضامين الأخلاقيّة والعقدية، فتخضع للتحليل الدقيق أسوة بسائر الروايات الفقهيّة.

وقد قُسّم الاجتهاد في الكتب الأصوليّة السائدة إلى قسمين:

---

(1) من الطبيعي أنّه ليس ضرورياً أن يكون المجتهد صاحب رأي في المسائل البديهيّة في المنطق، والفلسفة، والكلام، والعلوم القرآنيّة، والحديث، ومباني الفقه (فلسفة الفقه)، أمّا في سائر الموارد فلا بد من أن يكون صاحب رأي فيها.

(2) انظر: **جايگاه شناسي علم أصول**، (إعداد) حميد رضا ومهدي علي پور، انتشارات مركز مديريت حوزه علمية قم، ط 1، 1385، حوار مع الأستاذ أعرافي حول «العلوم الإنسانيّة الدينيّة وسبل الاجتهاد»، ص 575.

الاجتهاد المطلق، والاجتهاد المتجزّئ[1]. فالاجتهاد المطلق أو الاجتهاد العام هو الاجتهاد الذي يتمكّن معه المجتهد من استنباط جميع الأحكام والتكاليف العمليّة للمكلّفين من الأصول العامّة والمعتبرة، بينما يكون المجتهد في الاجتهاد المتجزّئ قادراً على استنباط بعض الأحكام فقط لا جميعها[2].

لكن وكما ذكرنا يمكن أن نوسّع من دائرة الاجتهاد هذه لتشمل جميع مفردات الدين. وعندها سيكون الاجتهاد العام اجتهاداً في جميع المعارف الدينيّة من أحكام وأخلاق وعقائد، في حين يقتصر الاجتهاد الخاص على الفقه. وعليه، يختصّ التقسيم المتعارف للاجتهاد إلى مطلق ومتجزّئ بهذا الاجتهاد الخاص فحسب.

لكن، وبالالتفات إلى أهميّة تحويل العلوم إلى علوم تخصصيّة[3]، يمكن أن يقسم الاجتهاد العام كذلك إلى مطلق ومتجزّئ.

وكما أشرنا إلى ضرورة إدخال الدراسة الدقيقة والأصوليّة إلى

---

(1) ثمة أبحاث عدّة حول الاجتهاد المطلق والمتجزّئ، وحول كفاية التجزّؤ في المصادر الفقهيّة، وقد صرفنا النظر عن تناولها أو البحث فيها لخروجها عن بحثنا. انظر: **التنقيح**، مصدر سابق، ج 1، ص 3؛ ورضا الصدر، **الاجتهاد والتقليد**، قم: مكتب الإعلام الإسلام، لا تاريخ، ج 1، ص 46؛ **وموسوعة الإمام الخوئي**، مصدر سابق، ج 1، ص 19.

(2) **كفاية الأصول**، مصدر سابق، ج 2، ص 423؛ ضياء الدين العراقي، **نهاية الأفكار**، تقرير: محمد تقي بروجردي، دفتر انتشارات اسلامي، ط 3، 1417هـ، ج 4، ص 218.

(3) حول ضرورة وجود التخصّص في الفقه وأدلّة ذلك، انظر: رضا حق پناه، **«گستره فقه ولزوم تخصصي شدن آن»**، مجلة انديشه حوزه، العدد 6، يونيو ويوليو، 1381ش.

مجالات علوم الأخلاق والعقائد، يجدر بنا أن نشير كذلك إلى ضرورة أخرى تتمثّل بإدخال مناهج البحث الاجتهاديّ إلى مجالات العلوم الإنسانيّة الحديثة. مجال جديد يجب أن يُوضَّح فيه رأي الإسلام في مقام المواجهة، ويُدافَع عنه في مقابل الأفكار البشرية وكذلك في مقام وضع النظريات، فتح آفاق فكريّة جديدة في مجال العلوم الإنسانيّة بطريقة صحيحة ومعتبرة. ويمكن لفوائد ذلك أن تبرز في جهتين:

1 - دراسة الموضوعات الجديدة للعلوم الإنسانيّة على ضوء المنهج الفقهيّ والأخلاقيّ والعقديّ. (ضرورة تدوين فقه التربية، وفقه الإدارة، وفقه الاجتماع، وأخلاق التعليم والتربية، وأخلاق الإدارة، وأخلاق الاجتماع...).

2 - العمل على اكتشاف القواعد الحاكمة على القضايا الدينيّة في مختلف المجالات[1].

## الاجتهاد من زاويتين اجتماعيّة وفرديّة

للاجتهاد كنشاط علميّ آثاره وفوائده على الصعيدين الاجتماعيّ والفرديّ؛ فتارة هو يهدف إلى تحديد تكاليف الآخرين وصون كيان الشريعة، وأخرى يكون الداعي إليه رغبة المكلّف نفسه إذ يسعى من خلاله إلى تحديد وظيفته العمليّة كواحد من الطرق الثلاثة المعتمدة لدى المكلّفين في سبيل ذلك من اجتهاد، وتقليد، واحتياط.

---

(1) لمزيد من الاطلاع على هذا الموضوع، انظر: غروي، السيّد محمّد، **جايگاه شناسي علم اصول، (موقعيّة علم الأصول)** الفصل الثالث، علم الأصول والعلوم الإنسانيّة؛ علي رضا أعرافي، **علوم انساني دينيّ وروش اجتهادي**؛ وعلي عابدي، **نظريه اجتهاد دينيّ فراگير**.

فالاجتهاد في مجاله الأول هو الطريق الأوحد لمعرفة الأحكام، ولا بديل عنه في آثاره العامة وفي دوره الذي يؤديه من حفظ الشريعة وتنظيم المجتمع، بينما هو في مجاله الثاني وسيلة من وسائل الوصول إلى معرفة التكليف إلى جانب التقليد والاحتياط.

وبعبارة أخرى، لعمليّة الاجتهاد مجالان اثنان: الأول: استخراج الأحكام المرتبطة بتكاليف الآخرين. الثاني: تعيين التكاليف للمجتهد نفسه مقدّمةً لامتثالها.

مع أنّ المجتهد يعدّ في المجال الأول واحداً من المكلّفين، وعليه يتضح تكليفه وكيفية الامتثال؛ إلا أنه يمكن لمس أثر هذا التقسيم في الأحكام التي لا يحتاجها المجتهد لنفسه، كما في الأحكام الخاصّة بالمرأة[1]. وقد اعتمدنا هذا التقسيم تيسيراً للدخول إلى البحث المقصود؛ إذ ستختلف طبيعة الحكم الفقهيّ وخصائصه من مجال إلى آخر.

وارتكازاً على هذا التقسيم سيكون لبحثنا حول الاجتهاد مقامان: المقام الأول: الاجتهاد بما هو أداة للحفاظ على الشريعة وتعيين أحكام المكلّفين وتكاليفهم. والمقام الثاني: الاجتهاد كوظيفة شخصيّة خاصّة بالمجتهد نفسه.

## تاريخ البحث[2]

الاجتهاد بمعنى الكشف عن الأحكام واستخراجها من مصادرها المعتبرة هو عمل مرغوب به ممدوح. غير أنّ بعض الفقهاء قد ذمّوه،

---

(1) الخوئي، **الاجتهاد والتقليد**، مصدر سابق، ص 33 ـ 34.

(2) انظر: **مدخل علم فقه**، مصدر سابق، الدرسَين 4 و5.

ورأوا أنّ علماء الشيعة بريئون منه، في حين أنّ هؤلاء أنفسهم يعدّون من فقهاء الشيعة ومجتهديهم. وقد يكون السبب هو الاختلاف في معنى الاجتهاد بين الشيعة والسنّة.

والحقيقة أنّ كلمة اجتهاد كانت تحمل في البداية معنى مذموماً؛ إذ كان أهل السنّة يعتمدونها في تبرير كلّ ما قام به الصحابة أو التابعون من أعمالٍ تنبع من آرائهم الخاصة؛ من تحريم للحلال أو تحليل للحرام، أو ما شابه ذلك، فكانوا يقولون: إنّه اجتهد أو تأوّل. وكانوا يسدون بهذا التبرير كل طرق الاعتراض؛ لأنّ المجتهد إذا أخطأ في اجتهاده كان معذوراً، بل كان مأجوراً كذلك. وبهذه الوسيلة أُمّنَ الغطاء الشرعي لنظريّة عدالة الصحابة على أحسن وجه، كما جعلوا الاجتهاد في عرض الكتاب والسنّة. ولم يكن الشيعة ليرتضوا هذا المعنى المتداول عند العامّة، بل كانوا ينتقدونه ويرفضونه بشدّة. ومن هنا، صارت كلمة الاجتهاد عند الشيعة تحمل معنى سلبيّاً، وكان علماء الشيعة ينأون بأنفسهم عن هذا اللقب، وإنّما كانوا يطلقون على المتضلّعين من علمائهم بأحكام الدين واستخراجها لقب «الفقيه» بدلاً عن المجتهد. وإلى ذاك المعنى السلبيّ تشير تلك الروايات التي تذمّ الاجتهاد والتي استند إليها الأخباريون في إبطالهم إياه ومحاربته، ومن تلك الروايات ما ورد عن سول الله (ص):

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): **مَنْ عَمِلَ بِالْمَقَايِيسِ فَقَدْ هَلَكَ وَأَهْلَكَ، وَمَنْ أَفْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ النَّاسِخَ مِنَ الْمَنْسُوخِ وَالْمُحْكَمَ مِنَ الْمُتَشَابِهِ فَقَدْ هَلَكَ وَأَهْلَكَ**[1].

---

(1) **الكافي**، مصدر سابق، ج1، كتاب: فضل علم باب النهي عن القول بغير علم، ص43، ح9.

وقد حارب علماء الشيعة الاجتهادَ غيرَ المقبول كذلك بتأليف الكتب؛ ومنها كتاب «**الاستفادة في الطعون على الأوائل والردّ على أصحاب الاجتهاد والقياس**» تأليف عبد الله بن عبد الرحمن، وكتاب «**الردّ على من ردّ آثار الرسول واعتمد على نتائج العقول**»، تأليف هلال بن إبراهيم بن أبي الفتح المدني. كما كتب إسماعيل بن علي بن إسحاق بن أبي سهل النوبختي في فترة الغيبة الصغرى، أو في الحقبة الزمنيّة القريبة منها كتاباً في الردّ على عيسى بن أبان حول الاجتهاد. وفي أواسط القرن الرابع، تناول الشيخ الصدوق الردّ على الاجتهاد والقياس الخاصّ عند ذكره قصَّة موسى والخضر. وفي أواخر القرن الرابع كذلك كتب الشيخ المفيد كتاب «**النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي**»، وكذا كتب في الردّ على الاجتهاد كلٌّ من السيّد المرتضى في «**الذريعة إلى أصول الشريعة**» و«**الانتصار**»، والشيخ الطوسي في «**عدّة الأصول**»، كما تعرّض ابن إدريس في القرن السادس في كتابه «**السرائر**» لذكر الاجتهاد عند العامّة.

وقد نقلت كلمة الاجتهاد بعد القرن السادس تدريجاً لتأخذ معنىً جديداً يرضاه الشيعة، وأقدم نصّ يمكن أن يشير إلى هذا النقل فيه هو كلام للمحقّق الحلّي (ت676هـ) في بداية الباب التاسع من «**معارج الأصول**»[1] إذ يقول:

«**الاجتهاد... وهو في عرف الفقهاء: بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعية، وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلة الشرع اجتهاداً؛ لأنها (تبتني) على اعتبارات نظريّة ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الأكثر، وسواء كان ذلك الدليل قياساً أو غيره،**

(1) المحقق الحلي، **معارج الأصول**، مؤسسه آل البيت (ع)، ط 1، 1403، ص179 ـ 180، المسألة الأولى: في حقيقة الاجتهاد.

**فيكون القياس على هذا التقرير أحد أقسام الاجتهاد. فإن قيل: يلزم على هذا أن يكون الإمامية من أهل الاجتهاد. قلنا: الأمر كذلك، لكن فيه (إيهام) من حيث إن القياس من جملة الاجتهاد، فإذا استثني القياس كنا من أهل الاجتهاد في تحصيل الأحكام بالطرق النظريّة التي ليس أحدها القياس».**

ومن هنا، فالاجتهاد بالمعنى الثاني يطلق على نفس فعل الفقيه والجهد العلميّ الذي يبذله لاستنباط الحكم الشرعي، أما الاجتهاد بمعناه السلبيّ المذموم ـ الذي كان متداولاً عند أهل السنّة ـ فيعتبر بنفسه دليلاً شرعياً مستقلاً عندهم. ويطرح بحث الاجتهاد في معظم المصادر الفقهيّة القريبة من عصرنا في ذيل المسألة الأولى من الرسائل العملية على هذا النحو:

«**يجب على كلّ مكلّف ـ في عباداته ومعاملاته ـ أن يكون مجتهداً، أو مقلّداً، أو محتاطاً**».

لذا نلاحظ أنّ الموضوع المطروح للبحث في المسألة الخامسة، موضوع ذو تاريخ قديم. وجليّ أنّه بسبب عدم القدرة على الفصل بين المجالات الفقهية، فقد غابت الرؤية التربويّة والتعليميّة عن هذه الدراسات الفقهيّة. وأما موضوع الاجتهاد فهو من الموضوعات التي عُبِّرَ عنها، في الجزء الأول من كتابنا هذا، بالموضوعات التربويّة التي يشتمل عليها الفقه؛ وذكرنا هناك أنّ من أهم وظائف فقه التربية هو العمل على جمع هذه المعطيات والموضوعات التربويّة وتبويبها.

بعد هذه المقدّمات العامّة للبحث، نصل إلى الغرض الأصيل له وهو دراسة الحكم الفقهي لعمليّة الاجتهاد. وقد تقدّم منا أنّ معالجة موضوع الاجتهاد تتمّ من زاويتين اثنتين؛ فلا بدّ من أن نتابع البحث في مقامَين: المقام الأول: حكم الاجتهاد بما هو وظيفة اجتماعيّة، والمقام الثاني: حكم الاجتهاد بما هو وظيفة شخصيّة.

## المقام الأول

## حكم الاجتهاد كوظيفة اجتماعيّة

في مقام دراسة الاجتهاد من هذه الزاوية، نشير بداية إلى الأدلّة، وبعد ذلك إلى متمّمات البحث وخصائص الحكم.

### 1 ـ أدلّة وجوب الاجتهاد

أقيمت على وجوب الاجتهاد، كوظيفة لتحديد تكليف سائر المكلّفين والحفاظ على كيان الشريعة، أدلّة عدّة نشير إليها في ما يلي:

### الدليل الأول: العقل

يدرك العقل بذاته وجوب حفظ الشريعة المتوقّف على الاجتهاد، كما يدرك عدم رضا الشارع بترك الاجتهاد في الدين. وعلى هذا الأساس، يجب على طائفة من المسلمين أن يتخصّصوا في فهم الدين واستنباط الأحكام منه والتعمّق في دراسته، وإلا لذهب الدين واضمحلّ.

وقد أكّد بعض العلماء ضرورة الاجتهاد والفهم العميق لمعارف الدين، مستندين في ذلك إلى الحكم بعدم جواز تقليد الميّت[1]، فجعلوا الحكم العقلي بوجوب حفظ الشريعة مبتنياً على عدم جواز تقليد الميّت ابتداءً. وبعبارة أخرى نحن عندما نقول في هذا الرأي بعدم جواز تقليد الميّت ابتداءً، يقترح العقل حلاًّ ويوجب الاجتهاد بهدف حفظ الشريعة، ولكن يجب الالتفات إلى أنّ الدليل العقليّ هنا دليل مستقل، وليس متوقّفاً على القول بعدم جواز تقليد الميّت

---

(1) **التنقيح**، مصدر سابق، ج 1، ص 66.

ابتداءً، فحتى لو فرض جواز تقليده، يستقلّ العقل بإدراك عدم رضا الشارع بترك الاجتهاد واستنباط الأحكام من الشريعة.

ومع ذلك لا يتوهّم أن وجوب الاجتهاد، بما هو وظيفة اجتماعيّة لتحديد تكليف الآخرين، هو وجوب عقليّ؛ لأنّ الحكم الإلزاميّ في ذلك إنّما صدر عن الشارع، والعقل أدرك هذا الحكم المرتكز إلى ضرورة «حفظ الشريعة» وأدرك أنّ الشارع لا يرضى بترك هذا الاجتهاد. وعليه فوجوب الاجتهاد هو وجوب شرعيّ لا عقليّ.

## الدليل الثاني: الكتاب

آية النفر، هي أهم آية في القرآن الكريم، لإثبات ضرورة الاجتهاد والتفقّه في الدين:

﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[1].

يقول العلّامة الطباطبائي في تفسير هذه الآية: «السياق يدل على أنّ المراد بقوله: ﴿لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً﴾ لينفروا وليخرجوا إلى الجهاد جميعاً، وقوله: ﴿فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ﴾ الضمير للمؤمنين، وسياق الآية هو أنّه لا يجوز أن ينفر المؤمنون كافّة إلى الجهاد؛ ولهذا فإنّ كلمة «نَفَرَ» في ﴿...فَلَوْلَا نَفَرَ﴾ بمعنى الهجرة إلى رسول الله؛ لذا لا يجوز للمؤمنين أن يخرجوا كافّة من المدينة بهدف الجهاد ومن جهة أخرى يجب أن تنفر طائفة من كل فرقة إلى الرسول (ص) ليتفقهوا في دينهم ويعودوا لينذروا أهلهم. لذا يمكننا أن نقدّر بيان الآية الشريفة على

---

(1) سورة التوبة: الآية 122.

النحو: «ما كانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً إلى الجهاد فَلَوْلا نَفَرَ إلى المدينة...»[1].

يمكن أن نستفيد من هذه الآية ملاحظات عدة، إلا أننا سنكتفي بالنقاط التي تساهم في إثبات ما نحن بصدده في هذه المسألة أي وجوب الاجتهاد كوظيفة اجتماعيّة:

1 ـ تشير الآية الشريفة إلى الناحية الاجتماعيّة للجهاد ورجوع الناس إلى المجتهد وتعيين تكاليف سائر المكلّفين.

2 ـ النفر إلى الجهاد ساقط عن طلاب العلوم الدينيّة.

3 ـ يدلّ لحن الحثّ في الآية الشريفة ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ﴾ على أنّ النفر والدراسة المعمّقة في الدين والاجتهاد واجب، وتركه حرام يستحقّ تاركه العقوبة عليه.

4 ـ ارتكاز العقلاء مبني على أنّ النفر مقدّمة للتفقّه، وأنّ متعلّق الوجوب ليس النفر بذاته بل التفقّه، وقد ذكر في الآية من باب أنّه مقدمة. ومن الواضح أنّ الآية الكريمة قد أكّدت على النفر بصفته مهيِّئاً لمقدمات التفقه، وقد ذُكر من باب «الأغلبية» أو «أبرز المصاديق»، وتشمل هذه الآية كل مقدمات التفقه.

5 ـ ولكي نوضّح النقطة السابقة يجب التذكير بما ذكرناه في مفهوم الاجتهاد والتفقه من أنّه يمكن البحث في التفقه من زاويتين؛ إحداهما عمليّة تحصيل مقدمات المعرفة والمهارات اللازمة للاجتهاد، أي ما يُصطلح عليه بتحصيل ملكة الاجتهاد، والثانية هي الاجتهاد وعمليّة استنباط الحكم. ولا بد من

(1) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج 9، ص 404.

التذكير بأنّ المدلول المطابق للآية هو التفقّه والاجتهاد، وبناءً على ما ذكرناه في النقطة السابقة فإنّ تهيئة كل مقدمات الاجتهاد، من باب المقدمة، واجب. ونحن نعلم أنّ الاجتهاد مرهون بوجود ملكة الاجتهاد؛ لذا فإنّ تحصيل ملكة الاجتهاد واجب كذلك من باب المقدمة.

6 ـ تحتوي عمليّة التفقّه الخارجيّة على مراتب ودرجات مختلفة، سواء من جهة الموضوع أم من جهة المستوى «**رُب حامل فقه إلى من هو أفقه منه!**»[1]. وتحصيل هذه المراتب الأفقيّة والعاموديّة، ليس على حدّ سواء في الجميع، بل يختلف شدّة وضعفاً تبعاً لقوّة المجتهد وضعفه. عندما يتعلّق الوجوب بفعل ذي مراتب، لا يمكن القول بشمول هذا الوجوب لكل المراتب والدرجات؛ فهذا يستلزم العسر والحرج ويشمل القدر المتيقن، فحسب، من تلك المراتب والدرجة النازلة والأوليّة. وهذه المراتب موجودة في ملكة الاجتهاد عينها؛ وبعبارة أخرى، إنَّ القدرة على الاجتهاد مقولة بالتشكيك.

وبناءً على ما ذُكر، من أنّ متعلّق الوجوب في الآية هو الاجتهاد؛ يمكن استنتاج الوجوب الكفائي من هذه الآية وأنّه يجب

---

(1) **الكافي**، ج1، بَابُ مَا أَمَرَ النَّبِي (ص) بِالنَّصِيحَةِ لأئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ...، ص403، ح1: «...عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) «**أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) خَطَبَ النَّاسَ فِي مَسْجِدِ الْخَيْفِ فَقَالَ: «نَضَّرَ اللَّهُ عَبْداً سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاهَا، وحَفِظَهَا، وبَلَّغَهَا مَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا؛ فَرُبَّ حَامِلِ فِقْه غَيْرُ فَقِيه، ورُبَّ حَامِلِ فِقْه إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ. ثَلَاثٌ لَا يُغِلُّ عَلَيْهِنَّ قَلْبُ امْرِئ مُسْلِم؛ إِخْلَاصُ الْعَمَلِ لِلَّهِ، والنَّصِيحَةُ للأئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ، واللُّزُومُ لِجَمَاعَتِهِمْ، فَإِنَّ دَعْوَتَهُمْ مُحِيطَةٌ مِنْ وَرَائِهِمْ. الْمُسْلِمُونَ إِخْوَةٌ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ ويَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُم**».

على كل شخص أن يمتثل لهذا الواجب بقدر استطاعته. ويدل إطلاق الآية كذلك على وجوب الاجتهاد تعيينياً؛ أي مضافاً إلى كون الاجتهاد واجباً كفائياً، فهو تكليف تعييني ليس له أي عِدل أو بدل. ويجدر الالتفات إلى أنّ هذا الكلام ينسجم مع المقام الأول للبحث (أي الاجتهاد من حيث كونُه وظيفة اجتماعيّة) إلا أنّه لا ينطبق على المقام الثاني للبحث (أي الاجتهاد من حيث كونُه وظيفة شخصيّة)، وعلى مجال العمل والابتلاء الشخصي للمجتهِد. يدور الحديث في المقام الثاني حول أنّ الاجتهاد هو أحد طرق معرفةِ التكاليف والإقدام على امتثالها. وقد قلنا إنّ للاجتهاد مراتب ودرجات من ناحية الموضوع ومن ناحية المستوى كذلك. لا يجب على المجتهد أن يجتهد في كل المجالات ليتمكّن من أداء تكليفه؛ بل بإمكانه أن يحتاط أو أن يتجه إلى الاجتهاد المتجزئ، فيجتهد في بعض المواضع ويقلّد في أخرى.

7 ـ نستفيد من آية ﴿لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ﴾ أنّ وجوب التفقه وجوب نفسيّ، ولو لم يكن للتفقه بعينه موضوعيّة، ولا ينبغي اعتبار التفقه مجرد مقدمة للإنذار بسبب عبارة ﴿وَلِيُنذِرُواْ﴾؛ فلو وردت المفردات بشكل آخر لأمكن قول هذا. على سبيل المثال، لو قال: «ليتفقهوا في الدين حتى ينذروا»؛ فيمكن عندها الدفاع عن الوجوب الغيريّ للتفقه وعدّه مقدمة. وإن كان لا يمكن إنكار الحاجة إلى التفقه للتمكّن من الإنذار.

8 ـ تقع مسؤولية النفر على كل المناطق والجماعات، كلّ بحسب حاجته، فينفر عدد منهم بهدف الدراسة التخصّصية للدين ﴿...مِن كُلِّ فِرۡقَةٖ مِّنۡهُمۡ طَآئِفَةٞ﴾. نعم في وقتنا الراهن ـ حيث عصر المعلومات والاتصالات ـ غَدَتِ المناطق متّصلة بعضها ببعضها الآخر، وصار لكلمة «فرقة» معنى أوسع ممّا سبق.

9 ـ يظهر من كلمة «طائفة» كون وجوب الاجتهاد وجوباً كفائيّاً، كما إنها تشعر أنّ الذين يجب عليهم النفر للدراسات الدينيّة هم طائفة ومجموعة، لا فرد واحد.

10ـ ما هي حدود التفقه في الدين؟ هل تشمل الآيةُ فهمَ كلِّ معارف الدين، والأصول، والفروع، وكل المعارف العقدية، والأخلاق، والأحكام؟ أم أنها تعني التفقه بالمعنى السائد، أي الفقه المحدود بالأحكام؟ وفي حال خُصَّت الآية بالأحكام، فهل تشمل الأحكام الإلزامية فحسب، أم أنها تشمل الأحكام الراجحة كذلك؟

ثمة احتمالان في الجواب عن هذا السؤال:

أ) إنّ المراد بالتفقّه في هذه الآية ما يكون في حدود الأمور الإلزاميّة فحسب، وذلك بقرينة ﴿...وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟﴾؛ باعتبار أنّ الإنذار والتخويف لا يكون إلا في الأمور الإلزاميّة؛ إذ لا داعي للتخويف والإنذار في المستحبات لعدم الخوف من العقاب في حالة تركها.

ب) يشمل التفقّه في الدين في آية النفر كل تعاليم الدين، والأحكام، والأخلاق، والعقائد، وليس محدوداً بالأحكام الإلزامية.

ويبدو أنّ الاحتمال الثاني هو الصحيح، كما إن هذا هو رأي العلّامة[1]؛ ويدعم إطلاق الآية هذا الرأي. ولا يجوز تفسير ﴿لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ﴾ بالاجتهاد في بعض معارف الدين (الأحكام وعلم الفقه) مع عدم وجود قرينة، وخصوصاً أنّ بعض الروايات[2]

(1) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج9، ص405.

(2) تفسير **نور الثقلين**، مصدر سابق، ج2، ص283، ح94: وبإسناده (صاحب **علل**

اعتبرت البحث الميداني بهدف معرفة الإمام من مصاديق آية النفر. وأمّا من جهة أنّ ﴿...وَلِيُنذِرُوا۟﴾ قرينة على عدم شمول الأحكام الراجحة، فيجب الالتفات إلى أنّ مفردة «إنذار» في اللغة استخدمت في معنى «التخويف»، ومن ثمّ بمعنى «الإخبار مع التخويف»، ومن بعد ذلك بمعنى «الإخبار مع التخويف في المسائل الشرعية». ويُحتمل أن تكون مفردة «إنذار» في آية النَفر بالمعنى الثالث، ولا يوجد في الأساس أي قرينة تدل على اختصاص ﴿لِّيَتَفَقَّهُوا۟﴾ بالأحكام والإلزام. كما إن الرأي الأول يذهب إلى أنّ التفقه محدود بالأمور الإلزامية؛ لأنّ الإنذار ليس له معنى في الأمور الراجحة. ويبدو أن هذا الرأي لم يلتفت إلى الوجوب النفسي للتفقّه في الآية ﴿لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟﴾ وقد بيّنا في النقطة السابعة أنّ التفقه هو ما تدعو إليه الآية بشكل مستقل، وهو في عرض «الإنذار». بناءً على هذا؛ لا ينبغي القول إنّ تضييق دائرة الإنذار (بحيث تشمل الإلزاميات فحسب) يوجب تضييق دائرة إطلاق التفقه في آية النفر. وواضح أنّ التفقّه يُعدُّ مقدمة للإنذار، ولكن ليس بمعنى أن يكون كلّ تفقّه يعدُّ مقدّمة لأي إنذار ممكن. بل يحتوي ظاهر الآية على نظرة جامعة عامّة، وعليه يحتوي التفقّه الذي يكون نتيجته الإنذار، على جهة شموليّة.

11ـ للتفقّه وجوبان: وجوب نفسي، ووجوب غيري؛ أشرنا إلى

---

**الشرائع)** إلى عبد الجبار، عمن ذكره، عن يونس بن يعقوب، عن عبد الأعلى قال: قلت لأبي الحسن (ع): «إن بلغنا وفاة الإمام كيف نصنع؟» قال: «**عليكم النفير**»، قلت: «النفير جميعاً؟» قال: «**إن الله يقول ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ...﴾**؛ وكذا انظر: **تفسير نور الثقلين**، مصدر سابق، ج2، ص282، ح405.

الوجوب النفسي للتفقه، ولكن لما كان التفقه مقدمة للإنذار تعلق به وجوب غيري مُضاف إلى وجوبه النفسي.

12ـ تدلُّ «واو العطف» في ﴿لِيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ﴾ على أنّ الإنذار بعينه واجب مستقل كفائيّ[1]. ويعدّ كذلك واجباً نفسيّاً، و﴿لَعَلَّهُمۡ يَحۡذَرُونَ﴾ هي حكمة الحكم لا علّته. نعم، من المحتمل أن يكون الوجوب النفسيّ للإنذار مشروطاً باحتمال التأثير كذلك.

13ـ يشمل الإنذار ما هو أعمّ من التبليغ والتربية، وله مصداق في المجالَين.

---

(1) ثمّة سؤال يُطرح في هذا المقام: إنّ عطف الإنذار على التفقّه يفيد أنّ التفقه مقدّمة للإنذار ـ وإن كان التفقّه عينه مطلوباً نفسياً كذلك ـ ونحن نعلم أن التفقّه ضروريّ في مستواه الابتدائي كمقدمة للإنذار، أمّا الاجتهاد بالمعنى المصطلح من التعمّق في الدراسات الدينيّة فليس ضرورياً. وبذلك سينهار الأساس الذي يبتني عليه هذا الكتاب من ضرورة التفقّه في الدين بمعنى الفهم العميق والتخصّصيّ للدين. وفي مقام الإجابة عن هذا الاعتراض يمكن أن نشير إلى نقاط عدّة:

1 ـ تدلّ هيئة كلمة «التفقّه» ومادّتها على الفهم العميق.

2 ـ إنّ تخصيص وجوب التفقّه ببعض المكلّفين يُشعر ـ بدون أن يكون فيه دلالة ـ بأنّ هذه الوظيفة لا يقدر عليها جميع المكلّفين، وأنّهم لا يمتلكون الاستعداد الكافي للوصول إلى ذلك. وبناء عليه، فالتفقّه يعني الفهم العميق للدين.

3 ـ وكأن المستشكل هنا، من خلال فرضه لتحقق الإنذار حتى مع وجود مستوى ابتدائي في فهم الدين، يريد أن يصل إلى نتيجة مفادها أن التفقه، أساساً، في آية النفر، ليس بمعنى الفهم العميق. ويجدر الالتفات عند الإجابة إلى أنّ وجوب التفقه ليس غيريّاً فحسب (كما يقرّ المستشكِل نفسه بهذا) فلا ينطبق تضييق دائرة الإنذار، (وتحققه بالمستوى الابتدائي للتفقه وبالفهم العادي)، على المقدمة أي التفقه؛ بل إنّ التفقه مطلوب بعينه. وقد ورد هذا الكلام في النقطة العاشرة من النص.

14ـ لا يفيد تعبير «لينذروا قومهم» حصر المخاطبين وهذا واضح، وهو من باب الغالب والمَيل الطبيعي وتشير إلى حقيقة واقعيّة مفادها أنّ المنذر يعطي أولويّة لإنذار قومه، أو أنّها تريد أن تؤكّد على هذه الأولويّة.

15ـ ﴿...إِذَا رَجَعُوٓاْ﴾ ليست قيد وجوب، بل قيد واجب؛ أي لا يتوقف وجوبِ الإنذار على الرجوع، بل تحقق الإنذار هو ما يتوقف على الرجوع. وبعبارة أدق، الرجوع هو شرط تحقق الموضوع.

16ـ هؤلاء القوم معذورون ما لم يرجع علماؤهم ومجتهدوهم. ونلاحظ هذا المضمون في عدد من الروايات[1].

17ـ والعلم والمعرفة كذلك شرطُ واجبٍ لا شرط وجوب. بمعنى أنّ التكاليف من قبيل الإنذار، وإرشاد الجاهل... شاملة لكل المكلّفين أعمَّ من العالِم والجاهل؛ ولكن العلم والمعرفة في مقام العمل والامتثال شرطُ واجبٍ، ولا يمكن لمن ليس لديه علم أن يُنذر الآخرين أو يرشِد الجاهل، بل يجب أن يتعلّم أولاً ليتمكّن من العمل بالوجوب والتكليف؛ لذا لا يعد علم المكلّف ومعرفته شرطاً لوجوب الإنذار بل شرط للواجب ومقدمة للإنذار.

---

(1) انظر مثلاً: **نور الثقلين**، مصدر سابق، ج2، ص282، ح404: محمد بن يحيي عن محمد بن الحسين عن صفوان عن يعقوب بن شعيب قال: قلت لأبي عبد الله (ع): «إذا حدث على الإمام حدث كيف يصنع الناس؟» قال: «**أين قول الله عز وجل: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾**؟ قال: «**هم في عذر ما داموا في الطلب، وهؤلاء الذين ينتظرونهم في عذر حتى يرجع إليهم أصحابهم**». وكذا ومثله الحديثان 410 و 411.

18- التفقه والجهاد حِصْنا المجتمع[1]، والتوازن بين الجهاد والاجتهاد بمثابة جناحي الطائر في المجتمع السليم. ومن هنا ينبغي أن لا ينفر الجميع إلى الجهاد ويتركوا ميدان الاجتهاد والجهاد الثقافيّ خالياً؛ كما إن العكس صحيح كذلك، إذ لا يصحّ أن يتوجّه الجميع نحو التفقّه ويتركوا جبهة الجهاد خالية. فروح الآية تقارن بين هذين الوجوبين الكفائيَّين. وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أن ثمّة قانون عقلي عام مبنيّ على أنّه إذا كان يوجد واجبان كفائيّان -في غير مورد التزاحم- فإنّ امتثالهما معاً إنّما يُتصوّر في ما إذا انقسم المكلّفون؛ قسم يتّجه إلى أحدهما، والقسم الآخر يتّجه نحو الواجب الآخر.

19- لا يمكن أن يستفاد من عبارة «المؤمنين» في الآية أنّ الحكم مختصّ بالمؤمنين؛ لأنّ الأحكام عامّة، وعلى الجميع أن يلتزموا بها. وأما استعمال مفردة المؤمنين هنا فقد تكون من باب التأكيد على أثر الإيمان في هذا الفعل، وأنّ التفقّه والاجتهاد في الدين يتطلّبان إيماناً قويّاً، ولا يصدران إلا من المؤمن.

والخلاصة؛ تدلّ آية النفر على الفرضيّة دلالة تامّة، ويمكن أن نلخّص مدلول الآية على النحو الآتي:

---

(1) ورد تعبير «حصن» في الروايات واصفاً الفقهاء والمجاهدين، على سبيل المثال، كتب الإمام علي (ع) في رسالته إلى مالك الأشتر: «...**فَالْجُنُودُ بِإِذْنِ اللَّهِ حُصُونُ الرَّعِيَّةِ، وزَيْنُ الْوُلَاةِ، وعِزُّ الدِّينِ، وسُبُلُ الْأمْنِ، ولَيْسَ تَقُومُ الرَّعِيَّةُ إِلَّا بِهِمْ**...» (**بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج33، باب 30، باب الفتن الحادثة بمصر...، ص600، ح44) وقال الإمام الكاظم (ع) حول عدم وجود العلماء: «**إذا مَاتَ الْمُؤْمِنُ بَكَتْ عَلَيْهِ الْمَلَائِكَةُ وَ...ثُلِمَ فِي الْاسْلَام ثُلْمَةٌ لَا يَسُدُّهَا شَيْءٌ؛ لأنَّ الْمُؤْمِنِينَ الْفُقَهَاءَ حُصُونُ الإسْلَامِ كَحِصْنِ سُورِ الْمَدِينَةِ لَهَا**» (**الكافي**، مصدر سابق، ج1، باب فقد العلماء...، ص38، ح3).

التفقه في الدين والاجتهاد، لحفظ كيان الشريعة، واجب نفسي كفائي تعييني. وإنَّ إعداد مقدماته، من قبِيل الهجرة إلى محلٍّ التعلّم للحصول على كل المقدمات الضرورية من المعرفة والمهارة للتفقه في الدِّين، واجب. ويشمل التفقه في الدين كل معارف الدِّين، والقدرُ المتيقن لهذا التكليف، (وما تدل عليه الآية بشكل قطعي)، هو المستويات الابتدائية للاجتهاد وتحصيلِ ملكة الاجتهاد. ويأخذ هذا الحكم طابعَ الوجوب الغيري بالنظر إلى تكليف المجتهد بالإنذار والتبليغ.

**الدليل الثالث: السنة**

سوف نبحث في سند عدد من الروايات ودلالتها في الدليل الثالث على وجوب الاجتهاد.

**3 ـ 1 ـ الرواية الأولى:**

مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْر، عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاج، عَنْ أَبَانِ بْنِ تَغْلِبَ، عَنْ أَبِي عبد الله (ع) قَالَ: «**لَوَدِدْتُ أَنَّ أَصْحَابِي ضُرِبَتْ رُؤُوسُهُم بِالسِّيَاطِ حَتَّى يَتَفَقَّهُوا**»[1].

**السند**: ذكر السيّد الخوئي ثلاثة احتمالات حول شخصيّة محمد بن إسماعيل الحقيقيّة، وذهب إلى أنّ الاحتمال القوي هو أنّه محمد بن إسماعيل البندقي النيشابوري، وهو ثقة[2]. وكذلك فضل بن شاذان النيشابوري[3]، وأبان بن تغلب[4]، ومحمد بن أبي

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص31، ح8.

(2) **معجم رجال الحديث**، مصدر سابق، ج15، ص90 ـ 91، رقم 10238.

(3) **رجال الكشي**، ص508؛ **رجال النّجاشي**، ص307؛ **الفهرست**، ص363؛ **الخلاصة**، ص133، (مصادر سابقة).

(4) **رجال النجّاشي**، ص10 وكذلك ص11 ـ 13؛ **الفهرست**، ص44؛ **الخلاصة**، ص21، (مصادر سابقة).

عمير، وزياد الأزدي[1]، وجميل بن دراج[2] كلهم ثقاة. لذا فإنَّ سند الرواية صحيح.

**الدلالة**: صيغة الرواية ليست إنشائية إلا أنها تدل على الأهميّة الكبيرة للتفقه إذ أظهر الإمام الصادق (ع) رغبته في تفقه أصحابه ولو تحت ضغط التعذيب.

ويمكن القول في مقام ردّ هذا الاستدلال إنّ الإمام (ع) قال: «لوددت».. ولم يهدِّد باستعمال السوط. وعليه فهو يريد أن يبيّن أهميّة هذا العمل بهذه العبارة، إلا أنّ تأكيده لا يصل إلى حدّ الوجوب.

### 3 ـ 2 ـ الرواية الثانية:

عنه (البرقي)، عن الحسين بن يزيد النوفلي، عن إسماعيل بن أبي زياد، عن السكوني عن أبي عبد الله، عن آبائه (ع) قال: **«قال رسول الله (ص): «أفٍّ لكل مسلم لا يجعل في كل جمعة يوماً يتفقه فيه أمر دينه ويسأل عن دينه»**. وروى بعضهم عنه (ص): **«أفٍّ لكل رجل»**[3].

**السند**: السكوني لقب إسماعيل. ومن المسلّم به أنّ حرف «عن» في عبارة «عن السكوني» خطأ؛ فذكر عبارة «إسماعيل بن أبي زياد السكوني» متواتر في الروايات[4]، ولقد صحح المرحوم المجلسي

---

(1) **رجال الطوسي**، ص365؛ **رجال النّجاشي**، ص327؛ **رجال الكشي**، ص591؛ **الفهرست**، ص405، **الخلاصة**، ص141، (مصادر سابقة).

(2) **الفهرست**، ص114؛ **رجال النّجاشي**، ص127؛ **الخلاصة**، ص34، (مصادر سابقة).

(3) **المحاسن**، مصدر سابق، ج 1، ص 225، ح 149.

(4) مثال: عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ جَهْمِ بْنِ الْحَكَمِ الْمَدَائِنِيِّ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي زِيَادٍ السَّكُونِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: «قَالَ=

هذا الخطأ في نقله عن كتاب المحاسن[1]. ورأى أنّ حسين بن يزيد النوفلي، ضعيف وذكر أنّه أصبح مغالياً في أواخر عمره. في حين أظهر النجاشي[2] والحلّي[3] بعد نقلهم لهذا الرأي، أن لا علم لهم بصحة هذا الأمر. ولم يبد السيّد الخوئي رأيه بعد نقله لهذا الرأي ولرأي النجاشي[4]. وقد ذكر ضمناً أنّه من رواة كامل الزيارات وربما اعتبره ثقة لهذا السبب؛ وقد صرّح بهذا في موضع آخر[5].

وإسماعيل هذا يُعرف أيضاً باسم «إسماعيل بن مسلم»، و«إسماعيل السكوني»، و«السكوني» و«إسماعيل الشعيري»[6]، من أهل السنة[7] ولا يوجد اختلاف أو شك في ذلك لتصريح ابن إدريس الحلّي[8]، إلا أنّ الشيعة قد عملوا برواياته ووثقوه. ويبدو أن

---

= رَسُولُ اللّهِ (ص): «**عَلَيْكُمْ بِالْعَفْوِ فَإِنَّ الْعَفْوَ لَا يَزِيدُ الْعَبْدَ إِلَّا عِزّاً، فَتَعَافَوْا يُعِزَّكُمُ اللَّهُ**». **الكافي**، مصدر سابق، ج2 ص108 ح 5.

(1) [**المحاسن**، مصدر سابق] النَّوْفَلِيُّ، عَنِ السَّكُونِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللّهِ، عَنْ آبَائِهِ (ع) قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللّهِ (ص): «**أُفٌّ لِكُلِّ مُسْلِمٍ**...». (**بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج1، ص176، ح 44).

(2) «قال قوم من القميين إنه غلا في آخر عمره والله أعلم وما رأينا له رواية تدل على هذا» (**رجال النجاشي**، مصدر سابق، ص38).

(3) «قال قوم من القميين إنه غلا في آخر عمره والله أعلم» (**الخلاصة**، مصدر سابق، ص217).

(4) **معجم رجال الحديث**، مصدر سابق، ج6، ص114.

(5) كتب في بحث إسماعيل بن أبي زياد السكوني: «...وإن كان فيهما الحسين بن يزيد النوفلي، لأنه ثقة على الأظهر، لأنه وقع في طريق جعفر بن محمد بن قولويه، في **كامل الزيارات**...» (**معجم رجال الحديث**، مصدر سابق، ج3، ص108).

(6) **معجم رجال الحديث**، مصدر سابق، ج3، ص105، رقم 1283.

(7) **الخلاصة**، مصدر سابق، ص199.

(8) وهو عامي المذهب بغير خلاف؛ ابن إدريس الحلي، **السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى**، قم: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ط 2، 1410هـ، ج3، فصل في ميراث المجوس...، ص 289.

السبب في هذا التوثيق، وفي إجماع الشيعة على وثاقته، هو عبارةٌ أوردها الشيخ الطوسي في **عدّة الأصول**، إذ كتب:

**«الإمامية مجمعة على العمل بما يرويه السكوني وعمّار ومَن ماثلهما من الثقاة، ولم يقدح المذهب في الرواية مع اشتهار الصدق، وكُتُبُ جماعتِنا مملوءة من الفتاوى المستندة إلى نقله، فلتكن هذه كذلك»**[1].

وقد أشكل الشهيد الثاني على هذه العبارة بالقول إنّ الإجماع على العمل بروايات السكوني لا يوجب توثيقه، واعتبر الشهيد الثاني في النهاية أنّ السكوني ليس ثقة[2]، وبشكل عام المراد هنا هو القول إنّ الخطأ في الاعتقاد وكون الشخص غير إمامي قد يضر بعدالته، ومعيار قبول الرواية هو الوثاقة لا العدالة[3] واعتبر الشيخُ في هذه العبارة، السكونيَ ثقة. والخلاصة أنّ السكوني موثّق ويجوز العمل برواياته.

ويتبيّن من هذه الإيضاحات أنّ سنَد هذه الرواية مقبول.

## البحث في الدلالة:

يبدو في البداية أنّ عبارة «يتفقّه» هي بمعنى الاجتهاد والفهم العميق للدين؛ ولكن بقرينة «وَيَسْأَلُ عَنْ دِينِهِ» ـ وهو عطف تفسيري ـ يقوى احتمال كَون المقصود غير التحصيل التخصّصي والاجتهادي، بل إنَّ الرسول (ص) يؤكد على تخصيص يوم في الأسبوع لكسب

(1) منقول عن: الشهيد الثاني، **استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار**، قم: مؤسّسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، ط 1، 1419هـ، ج3، ص150.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص150.

(3) «وعليه كانت رواياته حجة، على ما نراه من عدم اعتبار العدالة في الحجية». (**معجم رجال الحديث**، مصدر سابق، ج 3، ص108).

المعارف الدينيّة وتعزيز الثقافة الدينيّة بالبحث والسؤال؛ لذا فإنّ هذا الحديث لا يدل على المدّعى.

### 3 ـ 3 ـ الرواية الثالثة:

عَلِي بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عبد الله، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّد بْنِ خَالِد، عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى، عَنْ عَلِي بْنِ أَبِي حَمْزَةَ قَالَ: «سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ: «**تَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ فَإِنَّهُ مَنْ لَمْ يَتَفَقَّهْ مِنْكُمْ فِي الدِّينِ فَهُوَ أَعْرَابِي وَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ فِي كِتَابِهِ: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾**[1].

## البحث في السنَد[2]:

علي بن محمد بن عبد الله، أبي القاسم بن عمران[3]، وأحمد بن محمد بن خالد (البرقي)[4] ثقاة. وأما عثمان بن عيسى الكلابي فهو واقفيّ المذهب، ولكنّه تاب بعد ذلك[5]؛ إلا أنّ بعضاً قد عدّه من أصحاب الإجماع[6]. وذهب صاحب **معجم الرجال** بعد أن نقل هذا القول وبحثه، إلى أنّه ثقة وكتب:

---

(1) سورة التوبة: الآية 122؛ **الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص31، ح6.

(2) توجد روايات أخرى بهذا المضمون عينه، إلا أنّ سندها مقطوع؛ من مثل: **تفسير نور الثقلين**، مصدر سابق، ج2، ص284، ح414 و415.

(3) **رجال النّجاشي**، مصدر سابق، ص261؛ **الخلاصة**، مصدر سابق، ص101.

(4) **رجال النجّاشي**، المصدر نفسه، ص77؛ **الفهرست**، مصدر سابق، ص53؛ **الخلاصة**، المصدر نفسه، ص15.

(5) **رجال الكشي**، ص598؛ **رجال النّجاشي**، ص300؛ **الفهرست**، ص346؛ **رجال الطوسي**، ص340، (مصادر سابقة).

(6) **رجال الكشي**، مصدر سابق، ص556.

أقول: لا ينبغي الشك في أن عثمان بن عيسى كان منحرفاً عن الحق ومعارضاً للرضا (ع)، وغير معترف بإمامته، وقد استحل أموال الإمام (ع)، ولم يدفعها إليه. وأما توبته ورده الأموال بعد ذلك فلم تثبت، فإنها رواية نصر بن الصباح، وهو ليس بشيء، ولكنه مع ذلك كان ثقة بشهادة ابن قولويه، والشيخ، وعلي بن إبراهيم وابن شهرآشوب، المؤيدة بدعوى بعضهم أنه من أصحاب الإجماع[1].

ويلاحظ أنّ السيّد الخوئي قد قبل في النهاية عثمان من باب وروده في سند **كامل الزيارات وتفسير علي بن إبراهيم** وكذلك توثيق ابن شهرآشوب المازندراني في **معالم العلماء**؛ ولكن يجب الالتفات إلى أنّ **رجال كامل الزيارات** وتفسير علي بن إبراهيم، من التوثيقات العامّة، وتوثيق ابن شهرآشوب (ت 588)، من التوثيقات الخاصّة، لأنّ ابن شهرآشوب المازندراني اعتبَر عثمان، في **معالم العلماء**، ثقة[2]. ولا يمكن القول بوثاقة الراوي لوجوده في **رجال كامل الزيارات** وتفسير علي بن إبراهيم، إلا أنّ الشهادة الحسيّة لابن شهرآشوب بوثاقة عثمان، موضع قبول[3].

---

(1) **معجم رجال الحديث**، مصدر سابق، ج11، ص121، رقم 7610.

(2) «وعدّه ابن شهرآشوب من ثقاة أبي إبراهيم موسى بن جعفر (ع)، المناقب، الجزء 4، باب إمامة أبي إبراهيم موسى بن جعفر (ع) في فصل في أحواله وتواريخه». (المصدر نفسه، ج11، ص121، رقم 7610).

(3) «ومما تثبت به الوثاقة أو الحُسْن أن ينص على ذلك أحد الأعلام المتأخرين، بشرط أن يكون من أخبر عن وثاقته معاصراً للمخبر أو قريب العصر منه، كما يتفق ذلك في توثيقات الشيخ منتجب الدين، أو ابن شهرآشوب. وأما في غير ذلك كما في توثيقات ابن طاووس، والعلاّمة، وابن داود، ومن تأخر عنهم كالمجلسي لمّا كان بعيداً عن عصرهم فلا عبرة بها، فإنها مبنية على الحدس والاجتهاد جزما». (المصدر نفسه، ج 1، ص 43).

وقد ورد مثل هذا الاختلاف كذلك في علي بن أبي حمزة البطائني؛ إذ اتّهم بأنّه واقفيّ. وقد طرح حوله ثلاثة آراء:

1 ـ كونه ثقة مطلقاً،

2 ـ كونه ضعيفاً مطلقاً،

3 ـ التفصيل بين الروايات التي رواها قبل فساد عقيدته، فتكون مقبولة، وبين تلك التي رواها بعد فساد عقيدته، فلا تكون مقبولة. ونحن نعتمد الرأي الثالث؛ لكن لا بدّ من الإشارة إلى أن أكثر الموارد لا تتضمّن قرينة معتبرة تساعد على تحديد زمان روايته، وأنّها قبل فساد عقيدته أم بعده.

وعلى أيّ حال لم يثبت لدى السيّد الخوئي أنّه تاب من وقفه[1]، ولذا فهو يحكم بعدم وثاقته بعد أن يناقش الأدلّة التي أوردت على وثاقته، فيقول: «...فلا يمكن الحكم بوثاقته، والنتيجة: أنّه يعامل معاملة الضعيف»[2].

وبناء عليه، فبسبب ضعف علي بن أبي حمزة يكون سند هذه الرواية مخدوشاً.

## البحث في الدلالة:

لا تدل هذه الرواية كذلك على المدَّعى بشكل تام؛ على الرغم

---

(1) ثم إنّه ينبغي التكلّم في جهتين، الأولى: في بيان حال علي بن أبي حمزة من حيث مذهبه، وقد ظهر لك مما تقدّم أنّه وقف على إمامة الإمام الكاظم (ع) ولم يعترف بإمامة الرضا (ع)، وكان من المعاندين، إلا أنّه قد يتوهّم أنّه رجع عن الوقف وقال بالحقّ، ويستشهد على ذلك بروايتين رواهما الكشيّ. (المصدر نفسه، ج 11، ص 222).

(2) المصدر نفسه، ج 11، ص 226.

من ورود «تَفَقَّهُوا» بصيغة الأمر ـ ويكون الظهور الابتدائي لصيغة الأمر في الوجوب ـ إلا أنّ تعليل هذا الحكم «**فإنه من لم يتفقه منكم في الدين فهو أعرابي**»، لا يدل على الوجوب. وذلك أنّ عبارة «**فهو أعرابي**» تعني البعد عن المدنيّة، والعلم، والدين، وتستبطن نوعاً من الذم ولكن ليس الذمّ الشديد؛ وهي تنزّل ظهور «تفقهوا» إلى مرتبة الاستحباب. (بخلاف المواضع التي ورد فيها تعليل شديد وغليظ، مثل الرواية التي اعتبَرت أنّ الأعرابي بعيد من رحمة الله). والخلاصة هي أنّ هذه الرواية لا تدل على وجوب الاجتهاد.

نعم، يمكن أن يُدّعى أنّه بناء على استعمال الروايات لعبارة «فهو أعرابي»، وكذا الآيات[1]، يمكن اعتبار «فهو أعرابي» نوعاً من الذمّ الشديد، وقد يعطي في هذه الرواية معنى الحرمة الشرعية. وفي هذه الحالة يمكن القبول بكون هذه الرواية دليلاً على الوجوب، غير أنّ هذا الاحتمال يفتقد ما يؤيّده. وتستخدم الآيات القرآنية كلمة «الأعراب» في معاني تختلف عن «الأعرابي».

### 3 ـ 4 ـ الرواية الرابعة:

«الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّد، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّد، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ الرَّبِيعِ عَنْ مُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: «سَمِعْتُ أَبَا عبد الله (ع) يَقُولُ: «عَلَيْكُمْ بِالتَّفَقُّهِ فِي دِينِ اللَّهِ وَلا تَكُونُوا أَعْرَاباً فَإِنَّهُ مَنْ لَمْ يَتَفَقَّهْ فِي دِينِ اللَّهِ لَمْ يَنْظُرِ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَمْ يُزَكِّ لَهُ عَمَلاً»[2].

---

(1) ﴿ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا۟ حُدُودَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ﴾ (سورة التوبة: الآية 97)؛ ﴿وَمِنَ ٱلْأَعْرَابِ مَن يَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ مَغْرَمًا وَيَتَرَبَّصُ بِكُمُ ٱلدَّوَآئِرَ﴾ (سورة التوبة: الآية 98)؛ ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا...﴾ (سورة الحجرات: الآية 14).

(2) **الكافي**، ج1، ص31، ح7.

## البحث في السنَد:

صحيح أنّ حسين بن محمد بن عامر، ثقة[1]، إلا أنّ قاسم بن ربيع الصحّاف[2] ومفضل بن عمر الجعفي[3] كلاهما ضعيف. واختلف في جعفر بن محمد بن مالك الفزاري[4]. فسند هذه الرواية مردود كذلك.

نقل البرقي هذا المضمون بسند مقطوع في المحاسن:

«في وصية المفضل بن عمر قال سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: «تفقهوا في دين الله ولا تكونوا أعراباً فإنه من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله إليه يوم القيامة ولم يزك له عملاً»[5].

## البحث في الدلالة:

استخدمت هذه الرواية عبارة «عَلَيْكُمْ بِالتَّفَقُّهِ» بدلاً من صيغة الأمر وهي تدل على الإلزام، ويختلف كذلك التعليل في هذا الحكم **«وَلَا تَكُونُوا أَعْرَاباً فَإِنَّهُ مَنْ لَمْ يَتَفَقَّهْ فِي دِينِ اللَّهِ لَمْ يَنْظُرِ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَمْ يُزَكِّ لَهُ عَمَلاً»**، عن التعليل في الرواية السابقة، والتعليل في هذه الرواية أشدّ ومؤكداً أكثر؛ فعدم نظر الله تعالى إلى العبد يعدّ من أشدّ أنواع العقوبات وأعظمها. وبالنظر إلى هذا الاختلاف في التعبير اللغوي بين الروايتين، يمكننا القول إنّ هذه

---

(1) **رجال النّجاشي**، مصدر سابق، ص66؛ **الخلاصة**، مصدر سابق، ص52.

(2) **الخلاصة**، المصدر نفسه، ص248؛ وكذا انظر: **رجال ابن الغضائري**، مصدر سابق، ج5، ص45.

(3) **رجال النّجاشي**، مصدر سابق، ص416.

(4) المصدر نفسه، ص122؛ ولكنّ العلّامة وثّقه.

(5) **المحاسن**، مصدر سابق، ج1، ص228، ح162.

الرواية تدل على وجوب التفقه إلا أنّ ضعف سندها ينشر ظلّه على هذا الاستدلال.

### 3 ـ 5 ـ الرواية الخامسة:

«عنه [البرقي] عن بعض أصحابنا عن علي بن أسباط عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال: «تفقهوا في الحلال والحرام وإلا فأنتم أعراب»[1].

## البحث في السند:

بيّنّا في السابق وثاقة العلاء بن رزين القلاء، ومحمد بن مسلم الثقفي. إلا أنّ تعبير البرقي «**عن بعض أصحابنا**»، ليس موضع قبول (على عكس تعبير «عن عدة من أصحابنا» للمرحوم الكليني)؛ لذا فإنّ سلسلة الإسناد مرسلة.

## البحث في الدلالة:

جاءت «**تفقهوا**» بصيغة الأمر وتدل على الوجوب، ولكن كما بيّنّا في الرواية الثالثة، فإنّ عبارة «**وإلا فأنتم أعراب**» تنزّل هذا الظهور إلى مرتبة الاستحباب وفي النتيجة فهي لا تدل على المدَّعى.

### 3 ـ 6 ـ الرواية السادسة:

مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى، عَنْ رِبْعِيِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ رَجُل عَنْ أَبِي جَعْفَر (ع) قَالَ: «**قَالَ**

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص227، ح158.

**الْكَمَالُ كُلُّ الْكَمَالِ التَّفَقُّهُ فِي الدِّينِ، وَالصَّبْرُ عَلَى النَّائِبَةِ، وَتَقْدِيرُ الْمَعِيشَةِ»**[1].

## البحث في السنَد:

ذكر السيّد الخوئي ثلاثة احتمالات في تعيين شخص محمّد بن إسماعيل، ويقوّي احتمال أن يكون محمّد بن إسماعيل البندقيّ النيشابوريّ، ويعتبره ثقة[2]، وكذلك فضل بن شاذان النيشابوري[3]، وحماد بن عيسي الجهني[4]، وربعي بن عبد الله بن الجارود[5]، كلهم ثقاة؛ لكن عبارة «عن رجل» تخرج السنَد عن الاعتبار.

## البحث في الدلالة:

لا تدل هذه الرواية على أكثر من الاستحباب، لأنها عدّت التفقه نوعاً من الكمال ومن المعلوم أنّ الوصول إلى الكمال ليس أمراً واجباً.

### 3 ـ 7 ـ الرواية السابعة:

«أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَسَّانَ، عَنْ إِدْرِيسَ بْنِ الْحَسَنِ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ الْكِنْدِيِّ، عَنْ بَشِيرٍ الدَّهَّانِ قَالَ: «قَالَ

---

(1) **الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص33، ح4.

(2) **معجم رجال الحديث**، مصدر سابق، ج15، ص90 ـ 91، رقم 10238.

(3) **رجال الكشي**، ص508؛ **رجال النّجاشي**، ص307؛ **الفهرست**، ص363؛ **الخلاصة**، ص133، (مصادر سابقة).

(4) **رجال النّجاشي**، مصدر سابق، ص143.

(5) المصدر نفسه، ص167؛ **رجال الكشي**، مصدر سابق، ص362؛ **الخلاصة**، مصدر سابق، ص72.

أَبُوعبد الله (ع): **«لَا خَيْرَ فِيمَنْ لَا يَتَفَقَّهُ مِنْ أَصْحَابِنَا يَا بَشِيرُ، إِنَّ الرَّجُلَ مِنْهُمْ إِذَا لَمْ يَسْتَغْنِ بِفِقْهِهِ احْتَاجَ إِلَيْهِمْ، فَإِذَا احْتَاجَ إِلَيْهِمْ أَدْخَلُوهُ فِي بَابِ ضَلَالَتِهِمْ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ»**[1].

## البحث في السنَد:

لا يوجد من هذه السلسلة ثقة سوى أحمد بن إدريس القمّي[2]، وأما محمّد بن حسّان فقد ضُعّف[3]. ولم يرد شيء في الموسوعات الرجاليّة في حقّ كلٍّ من إدريس بن الحسن، وأبي إسحاق الكنديّ، وبشير الدهّان. وعليه، فلا يمكن الاعتماد على سند هذه الرواية.

## البحث في الدلالة:

يجب في البداية أن نجيب عن هذا السؤال وهو: هل المقصود بـ«لا خير» هو نفي مطلق الخير أم لا؟ إذا ادّعينا أنّ عبارة «لا خير» تنفي مطلق الخير فتكون دلالة الرواية قويّة في وجوب الاجتهاد. ويقوّي آخر الرواية هذا الاحتمال إذ ذكر أنَّ عدم التفقه موجب للضلالة. «**أدخلوه في باب ضلالتهم**» وبناءً على هذا قد تدل الرواية على الحكم الالزامي إلا أنّ ضعف السند يؤثر في قدرة الرواية على إثبات الادعاء.

## مجموع الروايات:

نلاحظ أن الرواية الأولى والثانية فقط كان لهما سنَد معتبر؛ إلا

---

(1) **الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص33، ح6.

(2) **رجال النّجاشي**، ص92؛ **الفهرست**، ص64؛ **الخلاصة**، ص16، (مصادر سابقة).

(3) **رجال النّجاشي**، المصدر نفسه، ص338؛ **رجال ابن الغضائري**، مصدر سابق، ج5، ص180.

أنهما لا تدلان على وجوب التفقه، ولم يكن لأي من الروايات الأخرى سند معتبر. وقد دلّت الروايات 4 و5 و7 من الناحية الدلالية على وجوب التفقه.

## نتيجة الأدلّة كافّة

ذكرنا أنّ الدراسة المتعمّقة والمتخصصة للدين بالطريقة الاجتهادية، هي إحدى المستويات العالية والرفيعة في تحصيل علوم الدين ومعارفه وقد حثت عليه التعاليم الدينيّة وذكرنا كذلك أن الاجتهاد له بُعدين: اجتماعي وفردي. وكان الاجتهاد، من حيث كونُه وظيفة اجتماعيّة يهدف إلى حفظ كيان الإسلام وتعيين وظائف المكلّفين الشرعية، هو محورَ البحث في هذا المقام. وأقمنا على ضرورة تحصيله دليلاً عقلياً، واعتبرنا أنّ العقل يرى وجوب الاجتهاد لتعيين حكم الآخرين، ولرجوعهم إلى المجتهد؛ وذلك لأنّ الشارع لا يرضى بترك هذا الأمر المفضي إلى فناء الدين. وبعد ذلك أشرنا إلى الأدلّة المستقاة من الكتاب والسنّة، فقلنا إنّ آية النفر تدلّ بصراحة تامّة ـ من خلال الحثّ الشديد الواضح من عبارة «فلولا نفر» ـ على وجوب السفر لتحصيل المعرفة التخصّصية في المجالات الدينيّة وتحصيل الفهم العميق للتعاليم الدينيّة؛ وذلك للرجوع إلى المجتهد عند الضرورة. نعم، إطلاق عبارة «ليتفقّهوا في الدين» يتضمّن جميع الأمور الإلزاميّة وغير الإلزاميّة، ولا يمكن حصر الفقه في المجالات غير الإلزاميّة أو في العلوم الفقهيّة فحسب.

ومن بين الروايات التي يمكن الاستدلال بها على ذلك، لم يسلم إلا سند الرواية الأولى التي لم تكن دلالتها تامّة على الوجوب، وأما سائر الروايات فدلالتها وإن كانت تامّة، إلا أنّه لا يمكن الاعتماد على سندها والقبول به.

والخلاصة أنّ الاجتهاد في الدين، بهدف حفظ كيان الشريعة، واجب.

## 2 ـ خصائص الحكم:

بعد أن توصّلنا إلى حكم موّحَد، لا بدّ من بعض الأبحاث لتعيين نوع هذا الحكم، وتتميم دراسته، وذلك تحت عناوين: المولويّة والإرشاديّة، والنفسيّة، والطريقيّة...

### 2 ـ 1 ـ حكم مولوي أم إرشادي:

تقدّم أنّ الأصل في خطابات الشارع هو تأسيس الثواب والعقاب أو تنجيز الواقع، وبناءً عليه، فعند الشك في إرشاديّة حكم شرعيّ أو مولويّته، الأصل هو المولوية؛ إلّا أن يكون الحكم المولويّ مستلزماً لمحذور عقليّ كالتسلسل الباطل، أو أن يؤدّي حملُ الحكم على المولويّة إلى اللغويّة، أو أن تكون ثمة قرائن خاصة على الإرشاديّة ويكون بيان الشارع، عندها، بياناً موضحاً لحقيقة خارجيّة.

وبهذا يتّضح أنّ حكم وجوب الاجتهاد ـ حفظاً لكيان الشريعة وبهدف رجوع الناس إلى المجتهد ـ هو حكم مولويّ، ولا يستلزم المحذور العقليّ من الدور أو التسلسل، ولا اللغويّة ولا وجود لقرينةٍ خاصة على إرشاديّته في هذا المقام[1].

---

(1) وفي ختام هذا البحث من المناسب أن نشير إلى أنّ إرشاد الشارع إلى حكم العقل هو على قسمين: أ) الإرشاد إلى حكم العقل المحض، كما في: **أطيعوا الله**. ب) الإرشاد إلى حكم عقليّ حاك عن حكم شرعيّ مثل: **لا تظلموا**، بمعنى أنّه حتى لو لم يكن، نقل فالعقل مستقلّ بقبح الظلم، وعلى أساس قاعدة الملازمة يفهم أنّ الشارع كذلك يرى الظلم قبيحاً.

والإرشاد في النوع الثاني لا أثر له، ويمكن القول إنّ كلام الشارع هو حكم=

ويجب الالتفات كذلك إلى أنّ وجود حكم العقل أو العقلاء لا يكفي للحمل على الإرشاديّة[1]. وعلى هذا الأساس؛ لا يكفي رأي العقل بمفرده لحمل هذا الحكم على الإرشاديّة.

## 2 ـ 2 حكم نفسيّ أم طريقيّ أم مقدميّ؟

الحكم الطريقيّ هو الحكم الذي ينجّز حكماً واقعياً آخر، وليس له ثواب وعقاب مستقلّين، كما في وجوب الفحص أو وجوب تحصيل العلم، وهذا الحكم طريق لتنجيز تكاليف أخرى[2]. أما الحكمان النفسيّ والغيريّ، اللذان يقابلان هذا المعنى للطريقيّ فيعرّفان بـ: «النفسيّ عبارة عمّا يتعلّق به الإيجاب، ثبوتاً واقعاً، بملاك كائن في نفس ذاته، وحقيقة وجوده، بخلاف الغيريّ، فإنّه يتعلّق به الإيجاب لا بما هو كذلك، بل بملاك في غيره، بحيث لولاه لما توجّه إليه أصلاً»[3].

ويجب الالتفات إلى ضرورة التمييز وعدم الخلط بين هذا

---

= مولويّ يمكن العقاب على مخالفته، والعقل يحكم بضرورة أن يحكم الشارع به كذلك ويرى أنّه حكم، ولكن في النوع الأول فأمر الشارع خال من المولويّة. ومن هنا تندر موارد النوع الأول. وبذلك يتّضح أنّ حكم العقل في بحثنا هذا لا يؤدّي إلى صيرورة الحكم إرشادياً.

(1) انظر: الملحق رقم 1.

(2) **التنقيح**، مصدر سابق، ص 14، «المراد به ما وجب لتنجيز الواجب أو التعذير عنه»؛ **الاجتهاد والتقليد**، مصدر سابق، ص 4.

(3) حسين البروجردي، **الحاشية على كفاية الأصول**، تقرير: بهاء الدين حجتي بروجردي، انتشارات انصاريان، ط 1، 1412، ج1، ص 268؛ وكذا انظر، **كفاية الأصول**، مصدر سابق، ص 170، الفصل الرابع، تقسيمات الواجب، منها النفسيّ والغيريّ؛ وكذا المظفّر، **أصول الفقه**، مصدر سابق، ج1 ص 82، الباب الثاني، المبحث الثاني.

الاصطلاح للطريقيّ (في مقابل النفسيّ والغيريّ) والاصطلاح الآخر له بمعنى المقدميّ (المقدّمة العلمية مثل الصغرى والكبرى، إذ يستفاد منهما نتيجة جديدة).

وبعد هذه التوضيحات نعود إلى سؤالنا الأساس: هل وجوب الاجتهاد والتفقّه في الدين هو وجوب طريقيّ، أم نفسيّ، أم غيريّ؟ هل الاجتهاد ليس مطلوباً بذاته فيكون غيرياً؟ أم أنّه مطلوب بذاته فيكون نفسياً؟ أم أنه ينجز تكليفاً آخر، فيكون طريقياً.

## طريقيّ أم نفسيّ؟

وكما هو معلوم فالأصل في التكليف هو النفسيّة[1]، ويستفاد من إطلاق الأدلّة كذلك نفسيّة الحكم وأنّ الشارع المقدّس قد جعل له ثواباً.

وربما أمكن القول بطريقيّة وجوب الاجتهاد وأنّه ليس حكماً نفسيّاً، لتوهّم أنّ تفقّه مكلّف ما واجتهاده هو موجبٌ لتنجيز التكاليف على الآخرين، وعليه يكون وجوب التفقّه طريقياً. ويقال في ردّ ذلك: إنّ الطريقيّة المرادة هنا (والمقابلة للنفسيّة) هي بمعنى كون التكليف طريقاً لتنجيز تكليف آخر على المكلّف نفسه لا على سواه من المكلّفين، وعليه لا يكون الاجتهاد في بحثنا ـ وجوب الاجتهاد لحفظ كيان الشريعة، واستنباط الأحكام، ورجوع الناس إلى الفقيه ـ طريقياً إذ لا ينطبق عليه مفهومها.

---

(١) **كفاية الأصول**، مصدر سابق، ص 107، الفصل الرابع، تقسيمات الواجب منها النفسيّ والغيريّ، وكذا انظر كتاب المظفّر، **أصول الفقه**، مصدر سابق، ج1، ص 82، الباب الثاني البحث الثاني.

### غيريّ أم نفسيّ؟

كنّا إلى الآن نقول بنفسيّة وجوب التفقه، ولكن يمكننا إضافة ملاحظة أخرى إلى هذه النتيجة. مع أنّ للتفقّه مطلوبيّة نفسيّة، فإنّ وجوبه هو لغيره، وذلك لأجل الإنذار، ففي آية النفر عُطف الإنذار على التفقّه (ليتفقهوا ولينذروا)، ويبدو أنّه ليس لكلّ من التفقّه والإنذار عقابه المختص به، كما إن التفقه يشكّل نوعاً من المقدّمة العلميّة للإنذار. ونتيجة ذلك أن يكون وجوب التفقه غيرياً (واجباً نفسيّاً لغيره)، ونحن نعلم أن لا تنافيَ بين كون فعل ما مقدّمة، وبين كونه واجباً نفسياً. يمكن لكلّ مقدّمة في حدّ ذاتها أن يكون لها مطلوبيّة نفسيّة. فالأهداف التربويّة المتوسّطة مثلاً، مع كَونها مقدّمات للأهداف العليا إلّا أنّها ذات قيمة نفسيّة كذلك.

وبعبارة أخرى، إمّا أن تكون المقدّمات متمحّضة في المقدميّة، وإمّا أن تكون ذات جهة نفسيّة كذلك. وعلى ذلك جاءت المقدّمات العباديّة، فالوضوء مثلاً مضافاً إلى وجوبه الغيري فإن له في ذاته رجحاناً واستحباباً نفسيّاً بالنظر إلى بعض الأدلّة[1]، وبغضِّ النظر عن ذي المقدمة، فإنّ الوضوء مستحب بعينه وله رجحان[2].

**ملاحظة تربوية**: إنّ الوصول إلى نتيجة أصوليّة كهذه له أهميّة كبيرة من الناحية التربويّة والتعليميّة. فإنّ إعطاء عمليّة التعلّم تلك الأصالة ووسْمها بطابعِ ما يطلب بعينه، لَهُوَ من مظاهر تطوّر النظم التربويّة وشموليّتها؛ لما يترك من آثار في تعزيز الدوافع التعليمية التي تجعل من التعلّم عملاً مصحوباً بالتربية الروحيّة والمعنويّة.

---

(1) مثال: الوضوء نورٌ.

(2) ويمكن لهذا النوع من المقدّمات ذات الحيثيتين (النفسيّة والغيريّة) أن يكون على أنحاء أربعة: إما أن تكون كلتا الحيثيتين على نحو الوجوب، أو كلتاهما على الاستحباب، أو إحداهما على نحو الوجوب والأخرى على نحو الاستحباب.

## 2 ـ 3 ـ حكم عينيّ أم كفائيّ:

يقسّم الواجب في أحد تقسيماته إلى عينيّ وكفائيّ. فهل وجوب التفقه والدراسة التخصصيّة للمصادر الدينيّة (في هذا المقام من البحث، أي الاجتهاد ورجوع المكلّفين إلى المجتهد) هو على عاتق كلّ مكلّف؟ أم أنّه أمر كفائيّ إذا قام به بعضٌ سقط عن الآخرين؟ وسنشرع في ما يأتي بنقل النظريّات في هذا المجال، لنحدّد بعد ذلك الأصل عند الشك بين العينيّة والكفائيّة. وفي نهاية المطاف وبعد تبني أحد هذين الاحتمالين (العينيّة والكفائيّة) سنعمل على الاستدلال على الرأي المختار.

### النظريات

طرحت في هذا المجال[1] نظريّات ثلاث[2]:

1 ـ النظريّة المشهورة بين المسلمين جميعاً: الوجوب الكفائي.

---

(1) إنّ تقسيم الاجتهاد إلى اجتهاد لعمل الآخرين واجتهاد لعمل المكلّف نفسه ـ وبحثنا هنا عن النوع الأول ـ لم يذكر بوضوح في المصادر الفقهيّة. ويبدو أنّ هذه الأقوال ترجع إلى النوع الثاني (الاجتهاد لعمل المكلّف نفسه)، وذلك لأنّ مصنّف هذا الكتاب يقول في السطور السابقة: **لا إشكال في أصل وجوب الاجتهاد في المسائل الفرعيّة ضرورة بقاء التكاليف ولزوم الإتيان بها ولا يمكن ذلك إلا بمعرفة أحكام الله تعالى من الطرق الصحيحة واستنباطها منها وليس ذلك بأمر سهل التناول... ولكن الكلام في وجوبه بنحو العينيّة أو الكفائيّة فقد اختلف العلماء في أنّ الاجتهاد في المسائل الفرعيّة واجب كفائيّ أو عينيّ على أقوال**». وأما لو كانت هذه الأقوال ناظرة إلى النوع الثاني من الاجتهاد (الاجتهاد لعمل شخص المجتهد لا لرجوع الآخرين) فيمكن أن تطرح هذه الأقوال بالنسبة للنوع الأول (الاجتهاد لرجوع الآخرين) على أنها مجرّد احتمالات لم يعرف لها قائل.

(2) **النور الساطع**، مصدر سابق، ج1، ص 257 ـ 258.

2 ـ الرأي المنسوب إلى فقهاء حلب، وبعض القدماء، وابن زهرة: الاجتهاد في المسائل الفرعيّة واجب على كلّ مكلف، ولكن لا بالشكل الرائج بين المجتهدين، بل يكفي فيه معرفة الموارد الخلافيّة بين العلماء، أو معرفة النصوص مقطوعة السند والدلالة، وفي غير هذه الموارد يرجع إلى أصالة الإباحة في المنافع، وأصالة الحرمة في الأمور الضرريّة. وقد أشكِل على هذه النظريّة بأنّ لازِمَها الخروج عن الدين؛ لأنّ الإجماع والنصوص مقطوعة السند والدلالة قليلة جداً، كما إنها موجبة للعسر والحرج بما تفرض على المكلّف من نظر.

3 ـ الرأي المنسوب إلى معتزلة بغداد وبعض الأخباريين: الاجتهاد واجب عينيّ؛ ولكنه لبعض المكلّفين بالطريقة الاجتهاديّة المتعارفة، ولسائر المكلّفين بطريقة أخرى تتمثّل برجوع المكلّف إلى المجتهد العادل، وهو بدوره يقرأ له تلك المسألة، فإن فهم تكليفه حصل المطلوب، وإن لم يفهم فسّر له المجتهد بكلام أكثر وضوحاً، وإن كانت ممّا وقع فيه تعارضٌ بيّن له ما يلزم لتوضيحها.

وقد أوردوا على هذا الكلام ملاحظات عدّة:

أ ـ إن كان التقليد في الفروع غير جائز للعاميّ، فكيف يقلّد في أصول الفقه، كحجيّة الخبر، والتعارض، والأصول اللفظيّة.

ب ـ يفتقد أكثر العوام القدرة على فهم مثل هذه المطالب.

ج ـ لا يمتلك العاميّ دليلاً على حجيّة هذا الظن؛ لأنّه لا يتقن علم الأصول...

# الأدلّة على الوجوب الكفائي للاجتهاد

الرأي الثاني والثالث مخدوشان، لذا يجب أن نقيم الأدلة لإثبات الرأي الأول. قبل البحث في أدلّة عينيّة الاجتهاد أو كفائيّته، لا بدّ من الإشارة إلى أن مقتضى الأصل عند الشك بين الوجوب العينيّ والكفائيّ ـ فضلاً عن الدليل ـ هو العينيّة، إلّا أن تكون قرينة لفظيّة داخليّة أو خارجيّة على الكفائيّة، أو قرينة لبيّة على الكفائيّة. وسنورد في ما يأتي أدلّة على كفائيّة الحكم:

1 ـ تدلّ القرينةُ اللبيّة على أنّ الاجتهاد واجب كفائيّ؛ لأنّ العقل يدرك أنّ التعمّق في الدين، وفهمه بشكل دقيق، لا يتيسّر إلّا لمن يملك الاستعداد، والقدرة الذهنيّة، والدافع الكبير للاجتهاد.

2 ـ تتضمّن آيةُ النفر قرينةً لفظيّة داخليّة تدلّ على كفائيّة الاجتهاد.

3 ـ قد قامت السيرةُ المفيدة للقطع على ذلك، إذ كان من المعروف بين المسلمين ومنذ البداية، أنّ بعضهم يتفرّغ للاجتهاد والتفقّه، وبعضٌ آخر يقلّدهم، ولم يردع الأئمة (ع) عن هذه السيرة.

4 ـ الاجتهادُ لو كان واجباً عينياً، لأوجب العسر والحرج الشديدين، بل هو تكليف بما لا يطاق، ويؤدّي إلى الإخلال بالنظام العام.

**ملاحظة تربوية:** لإنْ يرى الإسلام الوجوب الكفائيّ للتخصّص في المعارف الدينيّة، ويُلزِم بالدراسات المتعمّقة لتعاليمه، ويؤكّدَ على الوصول إلى فهم اجتهاديّ لها، فذلك من علامات ديناميّته وتجدّده وحريّة الفكر فيه؛ إذ لا يقتصر على عدم المنع عن البحث والتحقيق، بل يرى في هذه المهمّة واجباً كفائيّاً على بعض أفراد

المجتمع. وهذا ما يوجب تقوية الدوافع وتكثيف المساعي لدى المحقّقين ويوقد القابليّات في نفوسهم، في سبيل تنمية العلوم والابتكار فيها.

## 2 ـ 4 ـ حكم تعبديّ أم توصليّ:

نعلم أنّ الحكم يحتاج إلى قرينة ليكون تعبديّاً، ولا يوجد دليل خاص يدل على اشتراط قصد القربة في الاجتهاد؛ لذا يمكننا القول إنّ حكم الاجتهاد ليس تعبديّاً. ولكن كما وضّحنا[1]، الحكم التوصليّ نوعان: فمنه ما يحرم فيه قصد الرياء، ومنه ما لا يحرم. وقد لاحظنا عند بحثنا في أدلّة تعلّم الدين أن الروايات تنقسم إلى مجموعتين:

1 ـ الروايات التي تتحدث عن الثواب على الإخلاص في تحصيل المعارف الدينيّة فحسب.

2 ـ الروايات التي تحدثت عن الوعيد والعقاب، مضافاً إلى الثواب.

إنّ مجرّد الوعد بالثواب على عملٍ لا يوجب تعبديّته؛ لأنّ الفعل العباديّ هو ما كان قصدُ القربة فيه شرطاً أو جزءاً. ومن هنا، نستنتج أنّ المجموعة الأولى من الروايات لا يمكن أن تُثبتَ تعبديّة استحباب تعلّم العلوم الدينيّة؛ أمّا إذا لاحظنا المجموعة الثانية منها والتي جعلت العقاب على عدم القصد الإلٰهيّ في طلب العلم، فهل يُمكننا أن نستفيد منها وجوب الإخلاص وقصد القربة في طلب العلم، وكذلك تعبديّة تعلّم العلوم الدينيّة وشرطيّة قصد القربة فيها أم لا؟

---

(1) انظر: الملحق رقم 2.

ويجب الالتفات إلى أنّ نفس عدم القصد الإلٰهيّ في الفعل على نوعين:

1 ـ أن يُؤدّي العمل رياءً وبقصدٍ غير إلٰهيّ؛

2 ـ ألا يوجد في البين رياءٌ بل يكون المقصود أغراضاً أخر(التوصليّ من النوع الثّاني). ومن هنا يُمكننا حملُ الوعيد في روايات المجموعة الثانية على صورة «قصد الرياء»، لا مطلق «قصد غير الله»، فهذه الروايات إذن ليست في صدد جعل «النية لله» جزءاً للمأمور به، بل تريد أن تخبرنا بحرمة قصد الرياء والسمعة فيه، فحسب؛ ولا توجد ملازمة بين حرمة الرياء وبين اشتراط قصد القربة؛ لكي نثبت الاشتراط من خلال حرمة الرياء.

وبالنظر إلى كلّ ذلك، فتعلّم العلوم الدينيّة توصليّ، إلا أنه من النوع الثاني الذي يكون فيه الرياء محرّماً، ولا يشترط فيه أن تكون النية لله. ومن حيث كون الحكم تعبديّاً أم توصليّاً، نقول إنّه من باب سريان الحكم إلى مصاديقه، فإنّ طلب العلوم والمعارف الدينيّة في مستوى الاجتهاد هو واجب توصليّ، ولكن في الوقت عينه، حكم الرياء فيه هو الحرمة، ومع ذلك فقصد القربة ليس من مقوماته، ويسقط التكليف عن ذمة المكلّف حتى مع فقده.

**ملاحظة تربوية**: رغم أنّ وجوب التفقّه والاجتهاد هو وجوب توصليّ لا تقوّمه نيّة القربة، ولكن الدراسات العالية والتخصصيّة في نظام التربية والتعليم الإسلامي هي من الشرف بمكان يجعل قصد الرياء فيها حراماً ومعصية، ولهذه المسألة تأثير كبير على توجيه الدوافع إلى تحصيل العلوم وتقويمها، والمساعدة على النجاح في عمليّة التعلّم.

## 2 ـ 5 ـ حكم تعينيّ أم تخييريّ؟

الاجتهاد من حيث كونُه وظيفة اجتماعيّة هو واجب تعيينيّ، وليس له بدل. وبعبارة أخرى، إنّ الاجتهاد هو الطريق الوحيد لامتثال التكليف ولم يجعله الشارع في عرْض أي طريق آخر.

## 2 ـ 6 ـ حكم التعلّم في المستويات العالية من الاجتهاد:

علمنا أنّ الاجتهاد من حيث كونُه وظيفة اجتماعية، أمرٌ واجب؛ ولكن ما هو مستوى وجوبه؟ فقد تقدّم أنّ للاجتهاد مراتب، فهل أنّ ظاهر آية النفر يشمل المراتب الأولى منه، وهل أنّ القدر المتيقَّن هو تعلّق الوجوب بهذه المراتب التشكيكيّة أم لا؟ من الواضح أنّه بدليل القرينة اللبيّة[1]، يشمل حكم الوجوبْ، مراتبَ القدر المتيقن والأوّلية للاجتهاد. والسؤال الآخر ما هو حكم التعلّم في المستويات العالية من الاجتهاد؟ هل إنّ المراتب الأعلى من القدر المتيقن لها رجحان؟

يجب التذكير، عند الإجابة، بأنّ الاجتهاد والتفقه في الدين مستحب شيئاً فشيئاً، ويمكن إثبات هذه النتيجة بما يأتي:

1 ـ يندرج التعلّم في مستويات الاجتهاد الرفيعة تحت حكم «استحباب تعلّم مطلق العلوم الدينيّة»؛ وكلّما ترقّى الإنسان في سلّم الاجتهاد في النصوص الدينيّة، صار الاستحباب أشدّ.

2 ـ ذكرت الروايات كيف أنّ للفقه مراتب[2].

---

(1) يعدّ التكليف بأمر ذي مراتب، تكليفاً بما لا يُطاق.

(2) **الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص403، بَابُ ما أَمَرَ النَّبِيُّ (ص) بِالنَّصِيحةِ لِائِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ و...، ح1. «...عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) **«أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) خَطَبَ النَّاسَ فِي مَسْجِدِ الْخَيْفِ فَقَالَ: «نَضَّرَ اللَّهُ عَبْداً سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاهَا وحَفِظَهَا وبَلَّغَهَا مَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا، فَرُبَّ حَامِلِ فِقْه غَيْرُ فَقِيه، ورُبَّ حَامِلِ فِقْه إِلَى مَنْ هُوَ=**

3 ـ اعتبرت الرواية السادسة أنّ التفقه في الدين هو التدرّج بمعرفة الدين والتديّن «**الكمال كل الكمال التفقه في الدين**»، وتبيّن هذه الرواية بالقرينة اللبيّة أنّه كلما كان الاجتهاد أعمق وأوسع[1]، كلما كان أفضل وكان له رجحان شرعي.

## الحكم الفقهي:

الاجتهاد بما هو وظيفة اجتماعيّة تهدف إلى تأمين مرجعيّة للناس في أمورها الشرعيّة، هو واجب، شرعيّ (مولويّ)، طريقيّ، ونفسيّ، كفائيّ توصّليّ من النوع الثاني (يحرم فيه الرياء) وتعيينيّ.

## المقام الثاني

## وجوب الاجتهاد من حيث كونُه وظيفة شخصيّة

قلنا في بداية المسألة إنّه يمكن البحث في الاجتهاد على أنه نشاط علميّ من زاويتين فردية واجتماعية. بحثنا في البُعد الاجتماعي للاجتهاد وسنتناول الآن البُعد الفردي. وإذ إن المجتهد هو أحد المكلّفين، فلا بدّ مِن أن يقوم بما يحصّل له الحجة الشرعيّة ليقدِم على أداء التكاليف ويحلّ العلم الإجماليّ، ومن أجل تحقيق ذلك فإنّ أمامه أحدَ طرق ثلاثة: الاجتهاد، والتقليد، والاحتياط.

---

= **أَفْقَهُ مِنْهُ. ثَلَاثٌ لَا يُغِلُّ عَلَيْهِنَّ قَلْبُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ؛ إِخْلَاصُ الْعَمَلِ لِلَّهِ والنَّصِيحَةُ لِائِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ واللُّزُومُ لِجَمَاعَتِهِمْ، فَإِنَّ دَعْوَتَهُمْ مُحِيطَةٌ مِنْ وَرَائِهِمْ. الْمُسْلِمُونَ إِخْوَةٌ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ وَيَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُم**».

(1) يمكن تصور السير في المراتب العالية للاجتهاد على نحوين: التوسع في دائرة المواضيع والتعدد الكمّي للتعاليم المجتهَد فيها أو بالتعمّق بالفهم والاستنباط أي التوسع بالكيفية.

ويختلف الاجتهاد من هذا المنظار عنه من المنظار الاجتماعي، وسندرس في ما يأتي أدلّة وجوب الاجتهاد، ثم ما يتعلق بذلك من موضوعات وأبحاث تكميليّة؛ لنعيّن بعدها نوع وجوبه.

## 1 ـ أدلّة وجوب الاجتهاد كوظيفة فرديّة

**الدليل الأول: العقل**

يحكم العقل بضرورة الوصول إلى الأحكام من الطرق الصحيحة[1]، ويؤكد لزوم تحصيل الحجّة عليها، وهو يستند في حكمه هذا إلى علمه الإجماليّ بالتكاليف وضرورة امتثالها، وإحدى تلك الطرق هو الاجتهاد في سبيل معرفة الأحكام من مصادرها. حتى إنّ بعض الفقهاء يعدّ هذا الوجوب فطرياً بلحاظ كونه من صغريات وجوب الطاعة ووجوب دفع الضرر المحتمل، وعقلياً بلحاظ وجوب شكر المنعم[2]. وبتعبير أكثر وضوحاً، إنّ وجوب الطاعة وامتثال أمر المولى حكم عقليّ، أما كيفيّة الطاعة فليست عقليّة، ولا بدّ من أن تحدّد من قبل الشارع وأن تكون متّصفة بالحجيّة. وبعبارة ثالثة؛ يكون الوصول إلى البراءة اليقينيّة إمّا عن طريق التعلّم أو عن طريق الاحتياط، والتعلّم إما أن يتمّ عن طريق الاجتهاد أو التقليد.

---

(1) لا إشكال في أصل وجوب الاجتهاد في المسائل الفرعيّة؛ ضرورة بقاء التكاليف ولزوم الإتيان بها، ولا يمكن ذلك إلا بمعرفة أحكام الله تعالى من الطرق الصحيحة واستنباطها منها (**النور الساطع**، مصدر سابق، ج1، ص257)، وكذلك السيّد الخوئي يعدّ الوجوب عقلياً (انظر: **التنقيح**، مصدر سابق، ج1، ص65).

(2) الوجوب التخييري المذكور من قبيل وجوب الإطاعة فطري؛ بمناط وجوب دفع الضرر المحتمل، إذ إن في ترك جميع الأبدال احتمال الضرر. وعقلي؛ بمناط وجوب شكر المنعم (محسن الحكيم، **مستمسك العروة الوثقى**، قم: مؤسّسة دار التفسير، ط 1، 1416، ج1، ص7).

والخلاصة، البراءة اليقينيّة ليست سوى نتيجة المبدأ وجوب الطاعة والذي هو حكم عقليّ لا شرعيّ، ولكنّ كيفيّة الطاعة ومعرفة ما إذا كان الاجتهاد، أو التقليد، أو الاحتياط حجّة أم لا هو أمر شرعي(1).

**الدليلان الثاني والثالث: الكتاب والسنة**

تؤيّد الأدلّة الشرعيّة التي طرحت في المقام الأول (أعني دراسة الاجتهاد من حيث كونه موضوعاً لرجوع الآخرين أو بما هو وظيفة اجتماعيّة) حجيّة الاجتهاد في تحصيل براءة الذمّة، وتثبته طريقاً من طرق التخلّص من عهدة التكليف. وعلى أساس هذا التأييد الشرعيّ طُرح الاجتهاد بين المتشرّعة ـ ومنذ البداية ـ واحداً من طرائق تحصيل التكاليف وامتثالها.

كان لآية النفر دلالة واسعة في مقام الاجتهاد من حيث كونُه وظيفة اجتماعيّة ولكن لا يمكن الاستفادة منها في إثبات المدَّعى الحاضر أي الوظيفة الشخصيّة للمجتهد. ولكن يجب الالتفات إلى أن التفريق بين وظيفة الاجتهاد في المقامين كان بهدف سهولة البحث، ولا يمكن ادعاء أنّ آية النفر تشمل البُعد الاجتماعي للاجتهاد

---

(1) **التنقيح**، مصدر سابق، ج1، ص65 ـ 66: قد ظهر مما سردناه أنّ الاجتهاد الذي هو عديل الاحتياط والتقليد واجب عقليّ وأنه لا يتّصف بالوجوب الشرعي النفسيّ، أو الغيريّ، أو الطريقيّ، اللهم إلا بمعنى المعذورية على تقدير الخطأ. هذا في موارد وجود العلم الاجمالي المنجّز للأحكام؛ نعم الاجتهاد في غير موارد العلم الاجمالي والأمارات واجب طريقي لأنّه منجّز للواقع، إذ لا منجّز سواه، وكذلك الحال في التقليد والاحتياط.

**الدرّ النضيد في الاجتهاد والاحتياط والتقليد**، مصدر سابق، ج1، ص 35 ـ 36: (وأما تحصيل الاجتهاد في عمل الإنسان نفسه فقد عرفت أنّ الاجتهاد الذي هو عديل الاحتياط والتقليد واجب عقليّ طريقي).

فحسبُ، وإن كان السياق الأصلي للآية هو في هذا الباب. ولكن يجب الالتفات إلى أنّه إذا ما أقدم شخص على التفقه بهدف استنباط الأحكام للمكلَّفين، فهو في الحقيقة يعمل على تعيين تكليفه الشخصي كذلك، وهو في هذا يعمل على تبرئة ذمّته.

ولقد لاحظنا كذلك تأييد طريق الاجتهاد على أنه أحدُ طرق تبرئة ذمّة المكلّف، في عدد[1] من الروايات التي بحثناها.

## نتيجة الأدلّة

اتّضح أنّ الاجتهاد في حدّ ذاته وبغضّ النظر عن دوره الاجتماعيّ طريق من طرق التخلّص من العلم الاجماليّ وامتثال التكليف بالنسبة إلى شخص المجتهد، وأنّ العقل يحكم بوجوبه، من خلال مقدّمات مِثل (العلم الاجمالي بالتكاليف، ووجوب دفع الضرر المحتمَل). وقد أشرنا إلى أن العقل يحكم بأصل وجوب الطاعة والامتثال وتحصيل براءة الذمّة، أمّا كيفيّة الطاعة فلا بدّ من أن تكون بتأييد الشرع، ورأينا أنّ الاجتهاد مؤيّد من الشارع إلى جانب التقليد والاحتياط.

## 2 ـ خصائص الحكم:

لقد انتهينا من خلال الأدلّة إلى أنّ الاجتهاد واجب على المكلّفين من حيث كونُه وظيفة شخصيّة، إلى جانب الطرق الأخرى. وسنبحث الآن موضوعات كالمولويّة والإرشاديّة، النفسيّة والغيريّة

---

(1) من مثل الرواية الأولى: «**لَوَدِدْتُ أَنَّ أَصْحَابِي ضُرِبَتْ رُؤُوسُهُم بِالسِّيَاطِ حَتَّى يَتَفَقَّهُوا**»؛ الرواية الثانية: «**أف لكل مسلم لا يجعل في كل جمعة يوماً يتفقه فيه أمر دينه ويسأل عن دينه**».

والمقدميّة، العينيّة والكفائيّة، التعبديّة والتوصليّة، التعيينيّة والتخييريّة؛ وذلك بغية تعيين نوع وجوب الاجتهاد وإشباع الموضوع دراسة.

### 2 ـ 1 ـ المولويّة والإرشادية:

المولوية هي الأصل الحاكم عند الشك في مولويّة الحكم وإرشاديّته؛ لذا فإنّ حكم وجوب الاجتهاد في هذا المقام حكم مولويّ. وتجدر الإشارة إلى أن أصل وجوب طاعة المولى وبراءة الذمّة هما حكمان عقليّان يلزم من كونهما مولويّين محذورا الدورِ والتسلسل العقليّان، ولكن تقدّم في الدليل العقليّ أنّ أصل الحكم بوجوب الطاعة عقليّ، وأما كيفيّتها وتحديد الطريق المتّصف بالحجيّة من طرقها فيحتاج إلى دليل شرعيّ، ولذا لا يلزم محذور عقليّ أو لغويّة من كون الاجتهاد ـ من حيث كونه أحد الطرق إلى جانب الاحتياط والتقليد ـ مولوياً، كما إنه لا قرينة على كونه إرشاديّاً.

### 2 ـ 2 ـ النفسيّة والطريقيّة:

عمد صاحب **الدرّ النضيد** أثناء بحثه موضوع طريقيّة الاجتهاد ونفسيّته، إلى نقل الأقوال حول مسألة «وجوب التعلّم» ونحن نعرضها في ما يلي:

1 ـ ما نسب إلى المحقّق الأردبيليّ وتلميذه صاحب **المدارك**، ووافقهما جملة من المتأخرين، على وجوبه النفسيّ واستحقاق العقاب على ترك التعلّم نفسه؛ ولذا ذهبوا إلى استحقاق تارك التعلّم للعقاب مطلقاً: سواء صادف عمله للواقع أم لا.

**الاستدلال: ﴿...فَسْئَلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ﴾، «طلب العلم فريضة على كل مسلم»** إلى غير ذلك من الأخبار الظاهرة في وجوب التعلّم وترتّب الثواب على التعلّم عينه، واللوم، والمؤاخذة على ترك التعلّم عينه.

**المناقشة**: لا يستفاد من هذه الأدلة الوجوب النفسيّ؛ وغاية ما يستفاد منها الوجوب الطريقيّ للعمل، بقرينة ما ورد في بعض الأخبار: «**إنّ العبد يؤتى به يوم القيامة فيقال له هلا عَمِلت؟ فيقول ما عَلِمت! فيقال له: هلا تعلَّمت؟!**». فنرى أنّ السؤال أولاً هو عن العمل لا عن التعلّم، وإلا كان اللازم سؤالَ العبد، أولاً، عن التعلّم بأن يقال هلا تعلّمت.

وواضح أنّ المستتبع للعقاب إنّما هو ترك الواجب النفسيّ لا ترك الواجب الطريقيّ.

2 ـ ما نسب إلى المشهور من وجوبه الطريقيّ، وأنّ تاركه لا يستحق العقاب.

**الاستدلال**: ليس لإيجاب التعلّم شأنيّة النفسيّة والاستقلاليّة، بل الغرض من إيجاب التعلّم مجرّد الوصول إلى الأحكام، والعمل على طبقها. وترشد هذه الأخبار والروايات إلى حكم العقل؛ إذ تقول بلزوم السؤال والتعلّم لتماميّة حجّة الواجب، ومفاد هذه الأخبار، تابع لحكم المرشِد إليه (العقل) وهو حاكم بعدم وجوبه نفسياً.

**المناقشة**: لا تتنافى طريقيّة التعلّم مع مطلوبيته؛ فكل هذا الترغيب بالتعلّم والعلم يدل على أنّ التعلّم كذلك له ثواب، ولا يتنافى خبر مسعدة بن زياد مع كلامنا؛ لأنّ السؤال في هذه الرواية كان حول التعلّم، لا حول العمل، بخلاف استظهار الآخرين. والنص الكامل للرواية هو:

عن أمالي الشيخ، عن المفيد (قدّس سرّهما)، عن مسعدة بن زياد قال: «سمعت جعفر بن محمد (ع) وقد سئل عن قوله تبارك وتعالى: ﴿فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾؛ قال: «**إذا كان يوم القيامة قال اللّه تعالى للعبد: «أكنت عالِماً؟»؛ فإن قال: «نعم»، قال: «أفلا عمِلت**

**بما عَلِمت؟»، وإن قال: «كنتُ جاهلاً»، قال له: «أفلا تعلّمت». فتلك الحجة البالغة للّه تعالى».**

3 ـ الرأي المنسوب إلى المحقق النائيني: إذا كان عمله مخالفاً للواقع، استحق العقاب.

**الاستدلال**: لا يتنافى العقاب على ترك التعلّم مع الوجوب الطريقيّ للتعلّم، واستحقاق العقاب هو للجهل بالواقع(1).

وبعد بيان هذه الآراء، سنعمل على دراسة الموضوع لننتهي فيه إلى رؤية خاصّة: فقد سبق في الأبحاث التكميليّة من المقام الأول أنّ حكم وجوب الاجتهاد من حيث رجوع الناس إلى المجتهد لا يمكن أن يكون طريقياً؛ وذلك لأنّ اجتهاد المجتهد بهذا اللحاظ وسيلة لتنجّز تكليف الآخرين، والحال أنّ اصطلاح الطريقيّ خاص بتنجّز التكليف على المكلّف نفسه. أما هنا في مقامنا هذا فاجتهاد المجتهد هو أحد وسائل تنجّز تكليف المجتهد على نفسه؛ ولذا فإنّ وجوب الاجتهاد في تكاليف الفقيه نفسه هو وجوب طريقيّ(2)؛ لكنّه

(1) استدلال المحقق النائيني ونقده على النحو التالي: استدلاله: إن العقاب على ترك الفحص والتعلم ينافي وجوبه الطريقي الذي لا نفسية له، ولا يجوز ترك الواقع للجهل به؛ فلا بد من أن يكون العقاب لترك الفحص المؤديّ إلى ترك الواقع نوقش أولاً: بأنه إذا كان ترك الواقع مما لا عقاب له للجهل به، وترك التعلم والفحص مما لا عقاب له كذلك، لكون وجوبه طريقياً، فكيف يصح العقاب على ترك الفحص أو التعلم المؤدي إلى ترك الواقع. وثانياً: ان إنكار صحة العقاب على ترك الواقع قبل الفحص والتعلم غير وجيه بعد تمامية بيان الحكم الواقعي حسبما هو المتعارف. وثالثاً: بأنه يمتنع أن ينقلب الحكم الطريقي إلى النفسي فإذا كان وجوب الفحص، أو التعلم طريقياً فكيف يصير نفسياً عند أدائه إلى ترك الواقع؟

(2) **الدر النضيد في الاجتهاد والاحتياط والتقليد**، مصدر سابق، ج1، ص 35 ـ 36؛ الخوئي، **الاجتهاد والتقليد**، مصدر سابق، ص33 ـ 34.

هنا مقدّمة لحكم العقل وبراءة الذمّة ويتصف بنوع من الغيريّة، خلافاً له في المقام الأول؛ إذ كان التفقّه نفسه ذا موضوعيّة ونفسيّة ولكن لغيره[1].

## 2 ـ 3 ـ العينيّة والكفائيّة:

تقدّم هناك أنّ الأصل عند الشك بين العينيّة والكفائيّة هو العينيّة، إلّا أن تقوم قرينة على الكفائيّة. ويدلّ إطلاق الأدلّة على أنّ الاجتهاد واجب عينيّ على كل فرد من المكلّفين في عرض التقليد والاحتياط، ليكون كلّ فرد مخيّراً بين إحدى هذه الطرق الثلاثة، ويقوم بأداء تكاليفه عن طريق واحد منها.

## 2 ـ 4 ـ التعبديّة والتوصليّة:

إنّ عينَ نتيجة المقام الأول مقبولة هنا كذلك. والاجتهاد هنا أمر توصليّ ولا يشترط فيه قصد القربة، غير أنّ الرياء فيه محرّم.

## 2 ـ 5 ـ التعيينية والتخييرية:

الإجابة عن هذا السؤال أيسر من الأسئلة السابقة؛ ذلك لأنّ وجوب الاجتهاد يقع في عرض الطرق الأخرى (التقليد والاحتياط).

وإذ يؤدّي ترك تلك الطرق كافّة إلى احتمال الضرر، فلا بدّ من سلوك أحدها عملاً بقاعدة «لزوم دفع الضرر المحتمَل»؛ وبناء على ذلك وبمساعدة هذه القاعدة ـ التي هي أمر فطري بمناط وجوب دفع

(1) ينقسم الواجب إلى قسمين: نفسي وغيري، والواجب النفسيّ كذلك قد يكون لنفسه أو لغيره.

الضرر، وأمر عقليّ بمناط وجوب شكر المنعم- يمكن أن نعدّ وجوب الاجتهاد وجوباً تخييرياً[1].

ولا يفوتنا أن نشير إلى أن الاجتهاد بلحاظ عمل المجتهد نفسه قد يكون تخييرياً تارة وتعيينياً أخرى، وذلك لعدم الدليل على وجوبه الشرعيّ إلا من باب وجوب تعلّم الأحكام، فإن كان يوجد في الأحياء من يجوز تقليده، فهو مخيّر في أنّ يقلّده أو أن يُقدم هو على الدراسة لاكتساب ملكة الاجتهاد. وإن لم يكن في الأحياء من يجوز تقليده، فيكون وجوب الاجتهاد عليه حينئذٍ تعيينياً[2].

## الحكم الفقهي (المسألة):

الاجتهاد بما هو عملٌ للمجتهد نفسه، هو واجب شرعيّ (مولويّ)، طريقيّ، نفسيّ، تخييريّ، عينيّ، توصليّ، ولكنّ الرياء فيه محرّم.

(1) بيارجمندي، **مدارك العروة**، مصدر سابق، ج1، ص5؛ وكذا انظر: الصدر، **الاجتهاد والتقليد**، مصدر سابق، ص34.

(2) الخوئي، **الاجتهاد والتقليد**، مصدر سابق، ص33 ـ 34.

# الملحقات

# الملحق الأول

## أصالة المولوية

«أصالة المولوية» من الأسس المهمة التي يجب الالتفات إليها. لم يُبحث هذا الأصل بشكل منفرد في علم الأصول[1]؛ بل استُنِدَ إليه في بعض كتب الأصول على أنّه مسلَّمة مقبولة[2]. بناءً على

(1) الإشكال: أصالة المولوية ليست بحثا أصوليّا بل هي بحث فقهي ويجب أن يتعرّض الفقه لها.
الجواب: الأمر ليس كذلك. أصالة المولوية أساس الاجتهاد وطريق معرفة الاجتهاد هو (علم الأصول). وإنّ علم الأصول في الأساس قائم على فرض وجود شارع وإعمال التشريع والمولويّة فلماذا يجب اعتبار أصالة المولوية بحث ضمن دائرة الفقه. وإن معرفة أصالة المولوية وتشعباتها هو الأصل في الإجابة عن كثير من مسائل الكلام الجديدة من مثل الجوهر والصدف، والدين الأقلي والأكثريّ....

(2) من مثل: «لا يمكن رفع إجماله بإجراء قانون أصالة المولويّة عند دوران الأمر بين المولويّة والإرشاديّة، فإنّ هذا الأصل إنّما يجري في ما لو أحرز الموضوع ثمّ دار الأمر بين كونه مولويّا أو إرشاديّا»، محمد باقر الصدر، **مباحث الأصول**، تقرير كاظم الحائري، نشر: مقرّر، ط 1، 1408هـ، ج4، ص413.

«أصالة المولوية»، فإنّ كل بيانات الشارع تصدر بهدف التشريع وهو يصدرها من موقع المولويّة، والأصل في كل حكم هو المولوية إلا في مواضع خاصّة.

وسنعمل في هذا الملحق على بيان هذه القاعدة وبيان مداها.

**1 ـ توضيح أصالة المولوية**

تصدر بيانات الشارع على نوعين؛ إذ تصدر أحياناً بهدف التشريع وإعمال المولوية؛ في حين لا تكون كذلك في مواضع أخرى، ويُطلق عليها في الحلة الثانية أحياناً «الحكم الإرشادي». ويختلف البيان المتأصل بالقانون والصادر عن إرادة المولى عن البيان الذي ليس له خلفية كهذه. يدعم المولى بياناته المولوية بالثواب والعقاب من موقع التشريع على عكس الحكم الإرشادي الذي لم يجعل له المولى ثواباً أو عقاباً[1]. وبعبارة أخرى، لا يحمل بيان الشارع فيه سوى ذمٍّ أو مدح ما يُرشِد إلى فعله أو تركه[2]. والذمّ والمدح في هذا الاصطلاح تابعان للمُرشَد إليه من حكم العقل أو العقلاء، وليس للشارع من مدح أو ذمّ مستقلّ. ويمكن أن نقول اختصاراً: الحكم الإرشاديّ في هذا الاصطلاح هو نوع من التأكيد من جانب الشارع، بينما الحكم المولويّ هو نوع من التأسيس.

تبيّن إلى الآن أنّ بيانات الشارع وأحكامه على نوعين، وكل نوع له لوازمه المهمّة. فتأسيس الثواب والعقاب يُعدّ ضمانة لحُسن أداء

---

(1) وسنشير في ما يأتي إلى أنّ للحكم الإرشادي مصطلحاً آخرَ.

(2) بالطبع يجب الالتفات إلى أنّ المولويّة لا تشمل إثبات الثواب والعقاب فحسب، بل نفي العقاب والثواب؛ لذا يمكن لحكم الإباحة الذي ليس فيه ثواب وعقاب أن يكون حكماً مولويّاً كذلك. والخلاصة هي أنّ الحكم المولوي يولّد ثواباً وعقاباً، نفياً وإثباتاً.

التكليف من قِبَل المكلّفين، ويمكن القول إنّ الأطر الفقهية تشمل الأحكام المولوية أكثر، ولكن السؤال هو: ما هو ملاك تشخيص الحكم المولوي والإرشادي ومعرفة كل منهما؟ ما العمل في المواضع التي نشك فيها بين مولويّة الحكم وإرشاديته؟ هل يوجد أصل يجب اعتماده في مواضع الشك؟

الإجابة عن السؤال الأخير بالإيجاب؛ إذ الأصل في بيانات الشارع هو تأسيس الثواب والعقاب أو تنجيز الواقع. وبعبارة أوضح، الأصل هو أن تصدر بيانات الشارع من موقع التشريع وأن تبيّن أصولاً قانونية. بناء على هذا، فإنّه عند الشك بين مولويّة الحكم وإرشاديته، يجب اعتبار ذلك الحكم مولوياً.

ويقوم إثبات ادعاء أصالة المولوية على مقدمات عدّة:

1 - بناءً على أسس كلاميّة، كان الرسول الأكرم (ص) في مقام النبوة المسؤول عن إبلاغ الوحي، وكان الأئمة المعصومون كذلك في منصب الإمامة وتبليغ الدين. ولهذا كان منصب الرسول (ص) والأئمة يقتضي التشريع؛ فقد كانوا (ع) في مقام التشريع طيلة أعمارهم.

2 - نطاق تشريع هؤلاء العظماء نطاق واسع وشامل لقولهم، وفعلهم، وتقريرهم (ع)، في جميع ميادين حياة البشر وجوانبها. ويشهد لذلك روايات باب «لكلّ واقعة حكم شرعيّ» -والتي إن لم تكن متواترة فهي مستفيضة-، وكذلك روايات «**حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة و...**»[1]، واهتمام الأئمة الأطهار (ع) ببيان الدين ومواجهة الانحرافات، كما في مواجهتهم للقياس وغيره من مظاهر الانحراف....

---

(1) **الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص58، ح19.

3 ـ (الكبرى) إنّ سيرة العقلاء قائمة على حمل كلام المشرّع على كونه قانونياً ومولوياً. وينسجم الأصل الأوليّ مع هذا الكلام.

وتسهّل هذه المقدمات علينا مسيرة الاستدلال لإثبات أصالة المولوية.

لا ينبغي أن يؤديّ التأكيد على منصب المولوية والتشريع إلى ظهور انحرافات واستنتاجات خاطئة مبنيّة على وجوب كون الأحكام المولوية تأسيسية دائماً. يعتقد بعضٌ أنّ الحكم المولوي يشمل الأحكام التأسيسية للشارع، فحسب، ولا يشمل الأحكام الإمضائية[1]. ويعتبر هؤلاء أنّ الأحكام التي كانت بين العقلاء ثم أمضاها الإسلام هي أحكام إرشاديّة. فـ«أوفوا بالعقود» مثلاً تبيِّن حكماً إرشاديّاً؛ لأنها إمضائية، غير أنّ هذا القول لا يتّصف بالصواب، والأحكام المولويّة هي أعمّ من التأسيسيّة، كالخمس، والإمضائيّة كبعض أحكام الحجّ. ويمكن الاستدلال لهذا القول بأنّ ظاهر حال المولى ومقتضى مولويتّه أن يكون كلامه في مقام المولويّة، وأن يكون إمضاؤه في هذا المقام كذلك، وإن أدرك العقل أو العقلاء ما يمضيه.

## الخروج عن أصالة المولوية

وللخروج عن هذا الأصل، وحمل الحكم على الإرشاديّة، نحتاج إلى قرينة؛ وهي قد تكون أحد أمور:

---

(1) تنقسم أحكام الدين بلحاظ قدمِها إلى نوعين: أحكام تأسيسية وأحكام إمضائية. الأحكام التأسيسية ليس لها بعد تاريخي وقد تأسست في البداية من قِبل الشارع، في حين أنّ الأحكام الإمضائية هي أحكام كانت رائجة على مدى زمان ما، وقد استند إليها العقلاء، ثم أيّدها الشارع وأقرّها كما كانت، أو أنّه قد أحدث فيها تغييراً طفيفاً. وهي تأخذ موقعها بين أحكام الدين من هذا المنطلق.

1 ـ أن تكون المولويّة مستلزمة لمحذور عقليّ؛ فإذا حملنا مثلاً الآية الشريفة ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ و...﴾ على الحكم المولويّ لزم محذور عقليّ وهو التسلسل؛ بمعنى أنّ المولى إذا قال بوجوب طاعة الله، فلماذا يجب أن يكون أمر المولى هذا مطاعاً؟ فيجب عند الإجابة إمّا أن نقول إنّ هذا هو أمر المولى أو أن نعتبره حكم العقل. وسيستمر في الحالة الأولى تسلسل الأسئلة؛ إذاً فالقول بمولويّة ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ و...﴾ موجب للتسلسل المحال. تجيز هذه القرينة اللبيّة الخروج عن أصالة المولوية، ويجب أن نعتبره أمراً إرشاديّاً؛ أي أنّ بيان الشارع هو إرشاد إلى حكم العقل ويعود وجوب طاعة الله إلى المرجع العقلي. ولن نقع في التسلسل في هذه الحالة.

2 ـ أن يكون الحملُ على المولويّة موجباً للّغوية، نظير الوجوب الشرعيّ للمقدّمة؛ إذ إن الجميع متّفقون على عدم جعل الشارع لثوابٍ وعقاب مستقلّين على المقدّمة، لذا فإنّ مولويّة الحكم الشرعيّ ستكون لاغية في هذه الحالة.

3 ـ القرينتان السّابقتان هما من القرائن العامّة، وقد يحتف الحكم بقرينة خاصّة تخرجه عن أصالة المولويّة، نظير الرواية القائلة «**قلّة العيال أحد اليسارين**»، فالأصلُ في هذه الرواية هو المولويّة، إلا أنّه وفي مقابل هذا المعنى، وردت روايات تؤكد على كثرة الأولاد «**تناسلوا تكاثروا**»، وهي تشكّل قرينة خاصّة على أنّ المراد من رواية «قلّة العيال أحد اليسارين» هو الإشارة إلى حقيقة خارجيّة فحسب، مفادها زيادة يسر الحياة مع قلة العيال، ولا يكون المراد منها الدعوة إلى قلة العيال، وفي الواقع، يكون هذا البيان الشرعيّ إرشاداً إلى حقيقة خارجيّة ولا علاقة له بالمولوية.

وبذلك يتّضح أنّ الملاك في الحمل على الإرشادية ليس الإدراك

العقليّ فحسب. يعتقد بعضٌ أنّه بمجرد أن يدخل الشارع في مجالات فهم العقل ويصدر حكماً، فلا بد من القول بإرشاديّة ذلك الحكم. ولا يكفي وجود حكم العقل أو العقلاء وحده لحمل الحكم على الإرشاد، بل لا بدّ من وجود إحدى القرائن السّابقة مضافاً إلى إدراك العقل والعقلاء ليتسنّى لنا الحكم بذلك. ولا يمكن اعتبار فهم العقل وورود بيان للشارع في حكم العقل، ملاكاً مناسباً لإرشاديّة بيانات الشارع؛ لأنّ العقل لا يدرك إلا القبح والحُسن الذاتيَّين. ولكننا هنا نتساءل ما إذا ما كان ثمة ثواب أو عقاب يترتب على هذا العمل؟ لا يمكن لدائرة فهم العقل أن تكون ملاكاً للتفريق بين الحكم الإرشادي والمولويّ وكما سيأتي ذكره في المباحث القادمة، ويمكن اعتبار بيانات الشارع في دائرة فهم العقل حكماً مولويّاً، بناءً على أصالة المولويّة.

لكي نحصل على ملاك واضح في هذا المجال، لا بد من تجميع أقسام الحكم المولوي والإرشاديّ وتنظيمها لنحصل على فهم صحيح للحكم المولويّ والإرشاديّ ولأصالة المولوية كذلك.

## 2 ـ أقسام الحكم المولوي والإرشادي

### 2 ـ 1 ـ أقسام الحكم المولوي[1]:

2 ـ 1 ـ 1 ـ المولوي النفسي: وهو حكم ـأو إنشاء ـ يقرّ ثواباً أو عقاباً؛ فهو نوع من التكليف يدور الثواب والعقاب مداره فلا وجود لهما بغير وجوده.

ولا يعني الحكم المولويّ النفسيّ أنّ العقل لا يدرك شيئاً في

(1) انظر: **التنقيح**، مصدر سابق، ج1، ص12، المسألة 1؛ وكذلك انظر: بحثي (الناسُ في سَعَةٍ ما لا يعلمون، والبراءة).

موارده؛ فهو على قسمين: فتارة يكون في موارد المستقلات العقليّة وأخرى في غيرها؛ فإن كان في مواردها أدرك العقل شيئاً ما مضافاً إلى حكم المولى، خلافاً لموارد غير المستقلات العقليّة.

المستقلات العقليّة من مثل حُسنِ العدل. فالعقل يفهم العدل ويرى أنّه حَسَن ومستحسَن. فإذا ما أمر الشارع بوجوب فلا يجب اعتباره من باب التأكيد بل من باب التأسيس؛ وذلك لأنّ ما يدركه العقل هو حسن العدل فحسب، وما يؤسّسه الشارع هو جعل الثواب عليه. ولذا لا ينبغي توّهم أنّ حكم الشارع المولويّ النفسيّ هو حكم لا سبيل للعقل إلى إدراكه دائماً وفي كل الموارد؛ وذلك لأنّه يوجد قسم واحد من أقسام الحكم المولويّ النفسيّ لا سبيل للعقل فيه إلى الواقع الحسَن أو القبيح، وهو ما إذا كان الحكم المولويّ النفسي في موارد غير المستقلات العقليّة، أما في موارد المستقلات العقليّة فالعقل يدرك الحسن والقبح، وإن كان جعل الثواب والعقاب الأخرويّين في عهدة الشارع تبارك وتعالى[1].

2 ـ 1 ـ 2 ـ المولويّ الطريقيّ: وهو حكم وظيفته تنجيز الواقع[2]، ولا يوجب ثواباً ولا عقاباً مستقلاً؛ إذ لا يحمل في نفسه

---

(1) طرحت نظريّات عدّة حول ارتباط الأعمال بالثواب والعقاب والآخرة: 1) الارتباط واقعي وفي مستوى العليّة التامّة (وهو رأي بعض الفلاسفة)؛ وَوِفْقَ هذا الرأي، فإنّ جميع جزئيات الآخرة والمثوبات والعقوبات ترتبط بأعمالنا وليس في البين أيّ نوع من الاعتبار أو الجعل. وهذا الرأي مخالف لظواهر الشريعة؛ 2) الارتباط اعتباري وجعلي بشكل كامل (وهو رأي بعض المحدّثين)؛ 3) ثمة ارتباط واقعيّ في الجملة: أي أنّ الشارع جعل مثوبات وعقوبات بلحاظ الأمر والنهي اللذين صدرا عنه.

والرأي الأصوب والمختار هو الثالث.

(2) انظر: **التنقيح**، مصدر سابق، ج 1، ص12؛ وكذلك انظر: فاضل، **الاجتهاد والتقليد**، مصدر سابق، ص4.

ثواباً أو عقاباً مستقلاً، وغاية الأمر أنه بمجرّد صدوره تتنجّز أحكام أخرى. كما هو الحال في الحكم بوجوب الفحص، أو من الحكم بـ«وجوب تحصيل العلم»، فهذان حكمان مولويّان، لكنهما طريقيّين؛ بمعنى أنّ العقل بمفرده لم يكن ليدركهما، والشارع هو الذي بيّنهما. وبيان الشارع هذا، ليس فيه ثواب أو عقاب مستقلّ، بل تأثيره هو تنجيز الواقع والإشارة إلى تكليف آخر. إنّ الفحص والتعلّم بنفسيهما، ليس لهما موضوعيّة ولا يولّدان ثواباً وعقاباً جديدين، بل دلّا المكلّف على تكاليف أخرى ونجّزاها عليه.

2 ـ 1 ـ 3 ـ المولوي الغيريّ: النوع الثالث من الأحكام المولويّة هو الغيريّ. على سبيل المثال؛ لو أمر الشارع بشيء، ولكن لم يكن هذا الشيء مطلوباً لنفسه، بل لغيره، ففي هذه الحالة يُعتبر بيان الشارع حكماً مولويّاً غيريّاً، وهذا في الحقيقة هو بحث وجوب المقدمة. والمقدّمة فعل يمهّد لصدور فعل آخر عن الفاعل نفسه[1]. ويتطلّب هذا القسم كثيراً من الأبحاث؛ فمن من جهة هو كالحكم المولويّ من حيث إنه لا يوجِد ثواباً وعقاباً، ولا ينجّز الواقع كما يفعل الطريقيّ. ومن جهة أخرى، العقل هو الذي يدرك وجوب المقدّمة، وكما نعلم ليس على المقدّمة ثواب وعقاب منفصل عن ثواب وعقاب ذيها؛ لذا فلا يمكن القبول بحكم مولويّ غيريّ ولا يمكن تصوّره[2].

---

(1) الملاحظة المهمّة هنا أنّه لو تحقق الأمر عن فاعل آخر؛ فإنه يصدق عليه حينئذٍ عنوان الإعانة. ويُطلق مصطلح «المقدمة» في المباحث الفقهية والأصولية بهذا المعنى الذي ورد في النص.

(2) يجري هذا التقسيم للحكم الشرعيّ في الحكم العقليّ كذلك. فالحكم العقليّ=

## 2 ـ 2 ـ أقسام الحكم الإرشادي:

### 2 ـ 2 ـ 1 ـ التقسيم الأول: أنواع الحكم الإرشادي بلحاظ المرشد إليه.

كما هو واضح من مصطلح الحكم الإرشادي فهو إرشاد وإشارة

---

= النفسيّ مثل المستقلّات العقليّة، حسن العدل وقبح الظلم، والحكم العقليّ الطريقيّ مثل: وجوب الطاعة في العلم الإجماليّ، ووجوب دفع الضرر المحتمل، والاحتياط العقليّ، وحقّ الطاعة (حق الطاعة هي نظريّة الشهيد الصدر)، محور هذه النظريّة قائم على سؤال، وهو ما هو حكم العقل في مواضع احتمال التكليف غير المقارن بالعلم الإجمالي، أو بتعبير آخر في الشبهات الابتدائية، قبل ملاحظة الترخيص أو الاحتياط الشرعي؟ الاحتياط أم البراءة؟ هل يحكم العقل بالاحتياط ليراعى بُعد الاحتمال أم أنّ الإنسان حرّ ومخيّر لأنّه لم يرد أي إخبار وهو بهذا لا يستحق العقاب على ارتكاب أو اجتناب محتمل الحرمة أو محتمل الوجوب؟ يعتقد الشهيد الصدر أن أساس هذا البحث كالعديد من البحوث الأصولية الأخرى من قبيل حجيّة القطع وتوابعها، نابع من نظرتنا إلى دائرة شمول حق طاعة المولى الحقيقي، فهل تشمل التكاليف المقطوعة فقط أم تشمل كذلك التكاليف المحتملة والمظنونة؟ يرى الشهيد أنّ دائرة حق المولى واسعة وشاملة للتكاليف المحتملة. وسبب هذا الكلام هو أنّ «المولوية» مقولة مشككة ويدركها العقل عن طريق مُدركات وصفات من قبيل «شكر المنعم»، «الخالقيّة»، و«المالكية»، وكلما كان ملاك المولويّة محققاً أكثر، كان حق الطاعة أكثر سعة، بحيث يمكن أن تكون دائرة حق الطاعة في بعض مراتب الملاك، شاملة لأوامر ونواهي المولى ونواهيه المعلومين فحسب، ولكن في ما يخص الحق تعالى، فمن باب أنّ ملاك الخالقيَة، والمنعميّة، والمالكيّة في حد اللانهاية، فإن حق الإطاعة كذلك شامل لأوسع دائرة، حتى إنه يشمل التكاليف المحتملة للمولى. ويشهد الوجدان على هذا المدعى. لمطالعة أكثر وتوضيح هذه النظريّة وكذلك النقد الوارد فيها، انظر: **فصل نامه پژوهش هاي اصولي**، العدد 1؛ **نظريّة حق الطاعة**، صادق لاريجاني؛ **والرسائل الأصولية**، جعفر سبحاني، الرسالة الثانية).

إلى حكم آخر. وعلى هذا الأساس فإنّ الحكم الإرشادي نفسه، (بالمعنى الأخص) بلحاظ المرشَد إليه، ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

1 ـ فقد يكون حكم الشارع إرشاداً إلى حكم العقل، كما في وجوب الطاعة؛ وينقسم حينئذٍ كذلك، من باب أنّ حكم العقل ينقسم إلى ثلاثة أقسام: نفسيّ وطريقيّ وغيريّ، إلى ثلاثة أقسام أيضاً:

أ ـ إما ان يكون إرشاداً إلى حكم العقل النفسي (مثل حُسن العدل وقبح الظلم).

ب ـ وإما أن يكون إرشاداً إلى الحكم الطريقيّ للعقل (مثل وجوب الطاعة في العلم الإجمالي، ووجوب دفع الضرر المحتمَل، والاحتياط العقلي أو حق الطاعة).

ج ـ وإما يكون إرشاداً إلى الحكم الغيريّ (مثل الوجوب العقلي للمقدمة).

2 ـ وقد يكون بيان الشارع إرشاداً إلى حكم العقلاء وله عندئذٍ قسمان:

أ ـ فقد يكون حكم الشرع إرشاداً إلى حكم العقلاء الدائم؛ كما في أدلّة حجيّة خبر الواحد

ب ـ وقد يكون إرشاداً إلى حكم العقلاء المؤقت؛ كما في الحديث القائل «**قلّة العيال أحد اليسارَين**» إذ يمكن أن يكون إرشاداً إلى حكم العقلاء المؤقت؛ لأنّ «كون الحياة أكثر يسراً مع قلة العيال» مختص بحقبة من الزمان[1]. كما

(1) لا يبعد أن يكون الحكم بأنّ (قلة العيال موجبة للراحة) من أحكام العقلاء الدائمة والثابتة، لا من أحكامهم المؤقّتة؛ لأنّ «أحد اليسارين» وسهولة الحياة مع عيال أقلّ، صادقان في كلّ زمان.

إن الروايات التي تمدح كثرة الأولاد والعشيرة يمكن أن تعتبر إرشاداً إلى حكم عقلائيّ مؤقت؛ لأنّ كثرة أفراد الجماعة أو القبيلة كان يؤدّي دوراً فاعلاً في معادلات القوة آنذاك.

3 ـ قد يكون المُرشَد إليه في بعض المواضع هو كيفيّة أو طريقة خاصّة مرسومة بالعرف. على سبيل المثال، أن يرغِّب الشارع في الآداب المتعارَف عليها في ذلك الزمان التي قد لا يكون لها أساس في أحكام العقل والعقلاء.

4 ـ وقد يكون المرشَد إليه قانوناً علميّاً واكتشافاً من الاكتشافات العلميّة للبشر في كشف قوانين الطبيعة... على سبيل المثال الاكتشافات الطبيّة والدوائيّة...[1].

## 2 ـ 2 ـ 2 ـ التقسيم الثاني:

يوجد ثلاثة مصطلحات للحكم الإرشادي، بلحاظ شمول المعنى، هي: الخاصّ، والعامّ، والأعمّ. وقد تحدثنا عن المصطلح الخاص، وسنوضّح كلّاً منها على حدة:

1 ـ **الإرشاد بالمعنى الخاص**: الحكم الإرشاديّ في هذا الاصطلاح هو ما يقابل الحكم المولويّ، ولم يجعل الشارع المقدّس فيه ثواباً أو عقاباً. وبكلمة أخرى لا يحمل بيان الشارع فيه سوى ذمِّ ما يرشِد إليه أو مدحه، خلافاً لحكم الشارع المولويّ الذي هو عبارة عن الحكم الذي جعل

(1) يجدر الالتفات إلى أنّ بناء العقلاء هو قاعدة لتسهيل المعيشة وهي نوع من الانسجام والتعاهد (من مثل حجيّة الخبر الواحد) في حين أنّ هدف كشف الطبيعة في الاكتشافات العلميّة قائم على منهجية بحث علميّة.

الشارع عليه ثواباً وعقاباً. وهذا المعنى للحكم الإرشادي هو المنظور في بحثنا الحاضر.

2 ـ **الإرشاد بالمعنى العام**: المرشَد إليه؛ حكم من أحكام العقل المستقلّة التي تقع في سلسة علل الأحكام وسيأتي توضيحها. لا يتقابل هذا المصطلح مع مصطلح المولويّة ولا يعني كونه إرشادياً نفيَ الثواب أو العقاب في المرشَد إليه. وكما سيأتي لاحقاً في التوضيحات، لا يتنافى هذا القسم مع المولوية، ونلاحظ وجود آثار من المولوية فيه.

3 ـ **الإرشاد بالمعنى الأعم**: وقد يكون للإرشاد معنىً أعم. بما أنّ أحكام الشارع تابعة للمصالح والمفاسد، فإنّ حكم الشرع يحكي دائماً عن المصلحة الواقعيّة، ويكشف عن الواقع، وبيان الشارع هو إرشادٌ وهدايةٌ إلى الوقائع. وببيان آخر، إنّ جميع أحكام الشارع حسب هذا الاصطلاح هي أحكام إرشاديّة؛ لأنها دليل يشير إلى المصالح والمفاسد، سواء في ما يمكن للعقل أن يدرك فيه تلك المصالح والمفاسد أم في ما يعجز عن ذلك من الموارد. وعلى حدّ تعبير علماء الأصول: «**الواجبات الشرعيّة ألطاف في الواجبات العقليّة**»؛ فقد أعمل نظام التشريع اللطف إذ سعى إلى مراعاة تلك المصالح والمفاسد العقليّة في تشريعه، وقدّم للمكلّف ما يدلّه عليها.

وبالطبع فإنّ هذا المصطلح للإرشاديّة لا يقابل المولويّة بل إنّه يشمل الحكم المولوي.

يجدر الالتفات إلى أنّ هذا النوع هو إرشاد إلى الملاكات الحقيقيّة. وبعبارة أدق، هو إرشاد إلى الحكم الشأني للعقل، حتى وإن لم يكن للعقل فهم وحكم في هذه الموارد.

يجب أن نتناول أنواع حكم العقل المستقل بهدف توضيح مصطلح الخاص والأخص بشكل أوضح.

2 ـ 2 ـ 3 ـ التقسيم الثالث: أقسام الإرشاد إلى حكم العقل القطعي:

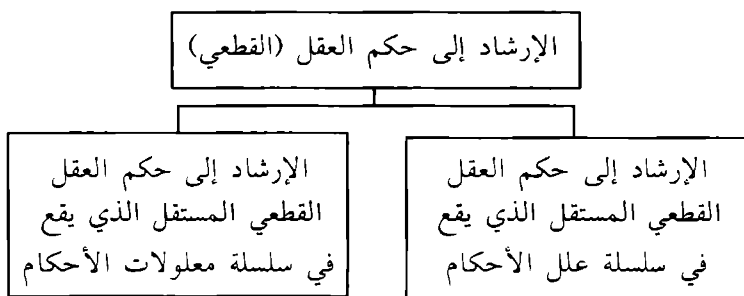
يجب أن نذكر في تتمّة بحثنا في أنواع الحكم الإرشادي، أنه يمكن تقسيم حكم العقل كذلك إلى مستقل وغير مستقل. وينقسم حكم العقل عينُه كذلك بلحاظ وجود الحكم الشرعي إلى نوعَين:

1 ـ حكم العقل المستقل الذي يقع في سلسلة علل الأحكام.

2 ـ حكم العقل المستقل الذي يقع في سلسلة معلولات الأحكام.

## الإرشاد إلى حكم العقل (القطعي)

سنتناول في التتمّة هذين النوعين، وسنبحث في إرشاد الشارع لهما، وسنتوصّل في النهاية إلى نقاط مهمة وأساس في معرفة الأحكام المولوية والإرشاديّة، وملاك إجراء أصالة المولوية.




الشكل (2) تقسيم نوع الإرشاد إلى حكم العقل (القطعي).

### 1 ـ حكم العقل المستقل في سلسلة علل الأحكام:

لا يملك العقل في بعض الموارد القدرة على درك المسائل بمفرده، ويتعسّر عليه الورود إلى بعض المناطق، ولكن يمكن للعقل في بعض الموارد أن يدرك المصالح والمفاسد بمفرده ويصدر حكماً فيها، مثل حسن العدل وقبح الظلم. يصدر العقل في هذه الموارد حكماً واضحاً ومستقلاً؛ لأنه يدرك المصالح والمفاسد بشكل دقيق. ويحكم بلزوم العدل ومنع الظلم. وهذا النوع من أحكام العقل مبني على فرضيّة عدم وجود حكم المولى.

ويصدر العقل في المرحلة اللّاحقة قياساً بإضافة كبرى كليّة. وعلى هذا النحو؛ فكل شيء يدركه العقل بشكل قطعي ويحكم فيه بشكل مستقل، يصدر الشارع كذلك بصفته المولى العاقل والحكيم ذلك الحكم عينَه ويؤيدُه. وبناءً على هذا الأساس؛ يمكن في نهاية القياس أن نقول إنّ الشارع كذلك يحكم بأنّ العدل واجب والظلم حرام.

وبعبارة أخرى: يقوم العقل في النهاية بكشف الحكم المولوي للمولى، وإنّ حكم العقل في الحقيقة يكشف عن إرادة المولى. لذا، يترتب ثواب وعقاب على إرادة المولى.

والخلاصة أنّه في هذا النوع من الأحكام المستقلة للعقل يُصْدَرُ الحكمُ الشرعي بالاستفادة من قاعدة الملازمة، ويُكتشف الحكم الشرعي القائل بوجوب العدل وحرمة الظلم، وكأنّ الشارع قد قال «لا تظلم»، ونستنتج قولَه هذا بالحجة الباطنية لا الظاهرية والألفاظ. ويتضح مما ذكرناه أنّ العقل، الموازي للكتاب والسنة، والذي يُعدّ مصدراً مستقلاً للفقه، هو من هذا النوع.

إذاً؛ يطلق على الأحكام المستقلة والقطعية للعقل، القائمة على فرض عدم وجود حكم المولى، وتكشف بقاعدة الملازمة عن حكم المولى، تسميةُ «حكم العقل المستقل في سلسلة العلل». ويُطلق عليها سلسلة العلل من باب أنّ أحكام العقل هذه يدرك العقل مفاسدها ومصالحها قبلَ صدورها، (نحن نعلم أن الأحكام مبنيّة على المصالح والمفاسد)، وهي تؤدي في الحقيقة دورها في مرتبة العلل.

## 2 ـ حكم العقل المستقل في سلسله معلولات الأحكام:

يوجد نوع آخر من الأحكام القطعية والمستقلة للعقل، يصدر العقل فيها الحكم من بعد فرض وجود حكم الشارع، ويكون حكم العقل فيها ناظر إلى نوع الامتثال لحكم الشارع وكيفيته. لذا تعتبر هذه الأحكام من سلسلة معلولات الأحكام. ويعني كونها في سلسلة معلولات الأحكام أنها تقع في مرتبة تتلو الحكم، على سبيل المثال؛ يأمر العقل بإطاعة أوامر الله على فرض وجودٍ مولوي على إطلاقه وأوامره ونواهيه، أو أنّه يقول في الحكم القطعي والمستقل «الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينيّة»، أو أنّه يرى أنّ الإتيان بالمقدمة واجب للامتثال لذي المقدمة، أو أنّه يقول بتنجّز العلم الإجمالي، أو أنّه يعتبر أنّ أوامر المولى ناهية عن الضد ويحكم بالامتناع عن العمل بكل ما يخالف أوامر المولى.

جليّ أنّه لا مجال لإجراء قاعدة الملازمة في هذا النوع من الأحكام ولا تستتبع إصدار حكم شرعي.

ويمكن تلخيص الاختلاف بين هذين النوعين من أحكام العقل في الجدول التالي:

| الاختلاف | حكم العقل المستقل في سلسلة علل الأحكام | حكم العقل المستقل في سلسلة معلولات الأحكام |
| --- | --- | --- |
| مسبوق بحكم شرعي | – | + |
| إجراء قاعدة الملازمة | + | – |
| إصدار الحكم الشرعي | + | – |
| كشف الثواب والعقاب الشرعيين | + | – |

الشكل (3)

## خطاب الشارع حول هذين النوعين من حكم العقل:

يجب أن نذكّر بعد أن وضحنا نوعي أحكام العقل بأنّه قد يكون للشارع بيان وخطاب في ما يخص هذه الأحكام. على سبيل المثال؛ يدرك العقل قبح الظلم ويحكم بعدم جوازه، ويقول الشارع: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[1]، أو ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿٩٣﴾﴾[2]، أو يدخل الشارع في دائرة النوع الثاني (حكم العقل

(1) سورة آل عمران: الآية 57.

(2) سورة النساء: الآية 93.

في سلسلة المعلولات) ويصدر حكماً وبياناً. على سبيل المثال يأمر بمقدمة الواجب أو يأمر بإطاعة المولى[1].

يتضح بالنظر إلى الاختلاف بين هذين الحكمين للعقل أن إرشاديّة خطاب الشارع، في ما يخص هذين الحكمَين، مختلفة كذلك. لذا سنتناول في هذا الجزء من البحث الاختلاف الدقيق بين إرشاديّة حكم المولى في الحُكمَين.

## أقسام الإرشاد:

ينقسم خطاب الشارع بلحاظ وجود آثار من المولويّة فيه إلى نوعين:

يعدّ خطاب الشارع في ما يخص حكم العقل المستقل والقطعي الذي يقع في سلسلة علل الأحكام، حكماً إرشاديّاً، لكن لا يعدّ مصطلحاً مقابلاً للحكم المولوي ولا يترتّب عليه أي ثواب أو عقاب. يجدر الالتفات إلى أنّ الإرشاديّة هنا تختلف عنها في موارد أخرى، فنحن نلاحظ كذلك وجود آثار من المولوية في خطاب «لا تظلم»، بحيث إنه حتى لو لم يكن ثمة خطاب شرعي في هذا الخصوص، لَكَشَفَ العقلُ عن هذا الحكم الشرعي بالاستفادة من قاعدة الملازمة. لذا، لا تتنافى إرشاديّة «لا تظلم» مع مولويتها، لأنّ المُرشَد إليه هو

(1) ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ (سورة آل عمران: الآية 32)؛ ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (سورة آل عمران: الآية 132)؛ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ (سورة النساء: الآية 59)؛ وكذلك سورة المائدة: الآية 92؛ سورة الأنفال: الآيات 1و20و46؛ سورة النور: الآية 54؛ سورة محمد: الآية 33؛ سورة المجادلة: الآية 13؛ سورة التغابن: الآية 12.

حكم مولوي ويترتّب عليه ثواب وعقاب.

إمّا إذا كان خطاب الشارع متعلّقاً بحكم يقع في سلسلة المعلولات بالنسبة إلى العقل، يكون خطاب الشارع في هذه الحالة أيضاً إرشاديّاً (هذا المصطلح مقابل للمولوية)[1]؛ إلا أنّه ليس فيه آثار من المولوية ولا يستتبع أي ثواب أو عقاب مستقلين. وتكون مهمة خطاب الشارع (أطيعوا الله) هي الإرشاد إلى حكم العقل. وليس لحكم العقل هنا أي مولويّة ولا يؤدي إلى إصدار حكم شرعي ولا يستتبع أي ثواب أو عقاب جديدين؛ بل يكمن الثواب والعقاب في «صلِّ»، «صُم»، «لا يغتبْ»....

والخلاصة هي أنّه لكل من المولويّة والإرشاديّة أقسام مختلفة. ولقد ذكرنا كذلك أقساماً مختلفة للحكم الإرشادي بلحاظ المرشَد إليه. ويجب أن نراعيَ هذه الحدود عند تعيين مولوية الحكم أو إرشاديّته[2]. يوضّح الرسم البياني التالي مجموع هذه التقسيمات.

---

(1) لأنّ قرائن الخروج عن أصالة المولوية موجودة. على سبيل المثال، يؤدي القول بمولويّة «إطاعة الله» إلى التسلسل، ويوجب القول بمولويّة «الوجوب العقلي للمقدمة» اللغويّة.

(2) ويجري هذا التقسيم كذلك على أحكام العقلاء. أي إمّا أن يكون حكم العقلاء قطعيّاً أو ظنيّاً، والأحكام القطعيّة نفسها إمّا أن تكون في سلسلة علل الأحكام وتوجب إصدار حكم شرعي أو أن تكون ضمن سلسلة المعلولات ولا ينتج عنها أي حكم.




الشكل (4) تقسيمات الحكم الشرعي

# الملحق الثاني

# تعلّم العلوم والمعارف الدينيّة التوصليّة من النوع الثاني

عملنا في المسألة الثانية على توضيح بعض المسائل في باب تعلّم الدين وتعلّم علوم الوحي ومعارفه من الناحية الفقهيّة. وتوصلنا في نهاية كل مسألة إلى حكمها الفقهي. وكان السؤال المشترك في كل حكم فقهي هو تعبديّة هذا التكليف أم توصليّته؟ يمر فعل الإنسان بمراحل من قبيل عمليّة التصوّر، التصديق بالفائدة، الميل والإرادة وهو من دون شك مصاحب للنيّة والدافع.

يجب أن يكون لبعض التكاليف صبغة إلٰهيّة[1]، وأن يُؤتى بها بنيّة القرب الإلٰهيّ وبهدف الإمتثال لأمر الله، فحسب، في حين لا يوجد هذا الشرط في بعض التكاليف الأخرى.

(1) ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ﴾ (سورة البقرة: الآية 138).

وسوف نسعى هنا إلى معرفة أن تعلّم المعارف الدينيّة هل هو أمر توصليّ أم تعبديّ؟

**- الفرق بين الحكم التعبديّ والتوصليّ:**

ينقسم الحكم إلى تعبديّ وتوصليّ. ويختلف هذان الحكمان في محاور عدّة:

1 - يتقوّم الحكم التعبديّ بقصد القربة بحيث يُعدّ قصد القربة فيه جزءاً أو شرطاً للعمل وبدونه لا يمكن الإتيان بالمأمور به، وبالتالي يكون العمل باطلاً لفقدانه أحد أجزائه أو شروطه؛ بينما لا يدخل قصد القربة في حقيقة الحكم التوصليّ.

2 - الرياء في التعبديّات، مبطل للعمل فضلاً عن كونه حراماً ومعصية؛ وليس الأمر كذلك في التوصليّات. ويُذكر أن التوصليّات على قسمين: أحدهما، هو الذي يقابل التعبديّات من حيث إبطال الرياء له مع حرمته. وبعبارةٍ أوضح، لا يُعدّ هذا الفارق بين الحكم التعبديّ والتوصليّ جوهريّاً وأساساً، بل يمثّل فارقاً في أحد أقسام التوصليّات فحسب. وبناءً على ذلك، يكون الفارق الأوّل هو المائز الأساس بين الحكمين، والملاك لمعرفة التعبديّ من التوصليّ.

3 - طُرحت نظريتان حول كيفيّة استحقاق الثواب الإلٰهيّ:

أ - الثواب في التعبديّات مشروط بقصد القربة على خلاف التوصليّات التي لا يشترط فيها قصد القربة.

ب - عدم استحقاق الثواب على التوصليّات أصلاً، إلّا أن يتحقّق فيها قصدُ القربة.

وتتوافق الأدلّة والروايات مع الرأي الأول أي أنّ الثواب الإلٰهيّ في التوصليّات ليس مشروطاً بقصد القربة؛ لأنّ العمل بالتوصليّات

في الأساس لا يتعلّق به أي ثواب. على سبيل المثال، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد، أمور توصليّة. ولقد بشّرت الروايات الآمرين بالمعروف، والناهين عن المنكر، والمجاهدين بالعطاء والثواب الجزيلين. هل هذا الوعد بالثواب مشروط بقصد القربة؟ الجواب بشكل عام هو النفي. وعلى كلّ حال، للتأمّل في المسألة مجال، ومحلّها أصول الفقه. ولا يخفى أنّه لو أخذنا بالرأي الأول، لأمكن عدُّ هذه النّقطة فرقاً ثالثاً بين الحكم التعبديّ والتوصليّ[1]؛ ولكن بناءً على الرأي الثاني، فإن شرط الثواب في كلا الحكمين هو قصد القربة.

## أنواع النوايا المقصودة في الأعمال

تقوم أعمال الإنسان على النوايا والدوافع، وتنقسم هذه النوايا إلى أنواع عدّة:

1 - لأجل الله: وهي بحدّ ذاتها على درجات؛ فتارةً يُؤتى بالعمل دفعاً للعقاب، ومرّةً جلباً للثّواب، وأخرى حبّاً لله[2].

2 - رياءً ولأجل غير الله: حبّاً في الظّهور مثلاً، أو لاستجلاب مدح الآخرين وثنائهم، أو لكسب محبّتهم...[3].

---

(1) وإن كان هذا الاختلاف يؤول في النهاية إلى الاختلاف الأول. والمائز الأوحد بين الحكم التعبديّ والتوصليّ هو شرط قصد القربة.

(2) إشارةٌ إلى كلام الإمام عليّ (ع): عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ جَمِيلٍ، عَنْ هَارُونَ بْنِ خَارِجَةَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: «**إِنَّ الْعُبَّادَ ثَلَاثَةٌ: قَوْمٌ عَبَدُوا اللَّهَ عَزَّ وجَلَّ خَوْفاً فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ، وقَوْمٌ عَبَدُوا اللَّهَ تَبَارَكَ وتَعَالَى طَلَباً لِلثَّوَابِ فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْأُجَرَاءِ، وقَوْمٌ عَبَدُوا اللَّهَ عَزَّ وجَلَّ حُبّاً لَهُ فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ وهِيَ أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ**. (**الكافي**، مصدر سابق، ج 2، ص 84، باب العبادة...، ص 83، ح 5).

(3) يُطرح في هذا المجال سؤال، قد يقوم أحدهم بعملٍ حسن ويَعلم الناس به، فيشعر=

3 ـ وقد تكون نيّة المرء متردّدة بين هذين النوعين من النيّة؛ فهو يقوم في الظّاهر بالعبادات والمناسك، ولكن من غير أن يكون هدفه منها الله تعالى ولا حتّى الرّياء، كأن يُؤدّي مناسك الحجّ[1] برفقة الحجّاج مثلاً لأهدافٍ علميّةٍ وتحقيقيّة، أو أن ينهض لأداء صلاة الصّبح من أجل الانتعاش والرّياضة

= ذلك الشخص بالرضا والسرور، فهل يُعدّ السرّور بأداء العبادة والرّضا عنها بمرأى من الآخرين رياءً؟ في الجواب عن ذلك نقول بوجود حدٍّ وفاصلٍ دقيق بين العُجب والسّرور الناشئ من أداء العمل. فالرّضا عن النّفس والسّلوك الإيجابي النّاتج عنها هو شعور طبيعيّ وعادي. ولقد فرّقت الروايات بين هذين الأمرين، (العُجب والسّرور الباطنيّ الطّبيعي الناشئ من العمل الإيجابي)، وذُمّ فيها العُجب فحسب. وقد التفت بعض العلماءُ إلي هذه المسألة فذكر أنّ: «الخطرات التي تخطر على القلب لا تكون من الرّياء خصوصاً مع تأذّي صاحبها، كما إنّ سرور الشّخص بحسناته ليس مذموماً؛ وقد ورد في الحديث: «مَن سرّته حَسَنَتُهُ وساءته سيئته فهو مؤمن» (**وسائل الشّيعة**، مصدر سابق، باب24 من أبواب المقدّمات، ح 1)؛ «فإذا كان الدّاعي له على العمل هو القربة إلّا أنّه يفرح إذا اطّلع عليه النّاسُ من غير أن يكون داخلاً في قصده، لا يكون باطلاً» (**مهذّب الأحكام**، مصدر سابق، ج 2، ص 448 الخامسة ـ 452؛ وكذلك انظر: **المحجّة البيضاء**، مصدر سابق، ج 7، ص 300: بيان ما يصحّ من نشاط العبد للعبادة بسبب رؤية الخلق وما لا يصحّ...) أمّا إذا كان يُريد الشّخصُ من خلال أدائه للعبادة أن يقدّم عن نفسه صورةً إيجابيّةً أمام المجتمع، فإنّ هذه المسألة تحتاج إلى بحثٍ وتحقيقٍ أوسع لتحديد ما إن كانت تُحسب من مصاديق الرّياء أم لا؟

(1) الظواهرية (phenomenology) هو أحد طرق التحقيق في العلوم الإنسانية. يعمل المحقق في هذه الطريقة على كسب معلومات عن المشاركين في التحقيق ومعرفة خصائصهم النفسية عن طريق التعامل معهم بكل شفافيّة، وخلوص نيّة، ويشاركهم في حياتهم اليوميّة. وكانت هذه الطريقة هي إحدى الطرق التي اتبعها ويليام جايمز في بحوثه في مجال تصرفات المتدينين وأفعالهم (علم النفس الديني) (انظر: مسعود آذربايجاني، **روانشناسي دين از ديدگاه ويليام جيمز**، قم: پژوهشگاه حوزه ودانشگاه، ط 1، 1387، ص 32).

الصباحيّة، أو أن يُشارك في المراسم العباديّة بغرض الترويح عن النفس.

وبعبارة أوضح؛ النية في العبادات نوعَين: إمّا بقصد القربة وتعدّ في هذه الصورة عبادة صحيحة أو أن تكون بهدف غير إلهي. وينقسم هذا النوع إلى نوعَين كذلك: إمّا بقصد الرياء والسُمعة وعندها تكون هذه العبادة باطلة ويعدّ العمل معصية، أو لا ففي هذه الحالة تكون العبادة باطلة لعدم الإتيان بشرط أو جزء من العبادة، ولكن لا تعدّ معصية لعدم قصد الرياء فيها. لذا يجب الالتفات إلى أنّ عدم وجود قصد القربة في التعبديّات لا يعني وجود الرياء وتحقق المعصية.

ويتبيّن من هذه التوضيحات أنّ التوصليّات تنقسم كذلك إلى مجموعتين:

1 ـ التوصليّات التي لا يكون فيها قصدُ الرياء والسمعة حراماً ومعصية، ويتحقّق معها امتثال الأمر كذلك، نظير دفن الميّت، إنقاذ الغريق، وما شابه...

2 ـ التوصليّات التي يحرم فيها قصدُ الرياء والسمعة ويكون معصية، إلا أنه مع ذلك يُعتبر التكليف ساقطاً والأمر ممتثلاً؛ نظير إقامة العزاء في ذكرى استشهاد سيّد الشهداء (ع)[1]. وفي الحقيقة؛ يقع هذا النوع بين التعبديّة المحضة والتوصليّة المحضة.

---

(1) يعتبر المحدّث النّوري في كتاب **اللؤلؤ والمرجان** ـ الذي يدرس ما يتعلّق بقراءة العزاء ـ أنّ إقامة العزاء على سيّد الشّهداء مستحبٌّ تعبّدي، إلّا أنّ الأدلّة التي أوردها غير متينة، والأصل في المقام هو التّوصلية إلّا ما خرج بالدليل.

قلنا إنّ أحد الفوارق بين الأحكام التعبديّة والتوصليّة هو أنّ قصد الرياء في التعبديّات موجب للمعصية على خلاف التوصليّات. ويتبيّن بهذا التوضيح لهذين النوعين من التوصليّات أنّ هذا الفارق هو بين التعبديّات وأحد أنواع التوصليّات، فحسب. ويعتبر قصد الرياء في النوع الآخر من التوصليّات معصية تماماً كالتعبديّات، وإن كان ذلك العمل لا يقوّم بقصد القربة.

نعود الآن، بعد هذه المقدمات، إلى أصل البحث. كان سؤالنا المحوري: هل إنّ استحباب تحصيل العلوم والمعارف الدينيّة حكم تعبديّ أم توصليّ؟

الأصل هو التوصليّة عند الشك بين تعبديّة الحكم وتوصليّته كما تقدّم سابقاً، إلّا أن يوجد دليل على تعبديّة الحكم[1]. والأساس الذي يدعم هذه الأصالة هو أصالة الإطلاق[2]؛ لأنّ اشتراط قصد القربة في متعلق الحكم يحتاج إلى القيد، وكل أدلّة «استحباب تعلّم العلوم والمعارف الدينيّة» مطلقة.

هذا في مقام الأصل، أمّا في مقام الاستدلال، فكِلا الاحتمالَين وارد ولكل منهما قائل في مطاوي الكتب الفقهيّة.

---

(1) السيد الخوئي، **دراسات في علم الأصول**، تقرير علي هاشمي الشاهرودي، مؤسسه دائرة معارف الفقه الإسلامي، 1419، ج1، ص209: «فتحصل: أنه لا دليل على أصالة التعبّدية في الواجبات، بل مقتضى الإطلاق والأصل العملي هو التوصّلية على ما عرفت».

(2) يتمسّك بالإطلاق اللّفظي أولئك الذين يعتبرون في علم الأصول جوازَ أخذ قصد القربة في الدليل، بينما يجب على المنكرين لذلك التّمسك بالإطلاق المقامي ونتيجة الإطلاق، ومتمّم الجعل.

## تاريخ البحث:

### الرأي القائل بتعبديّة طلب العلم

يستفاد من كلام بعض الفقهاء أن قصد القربة شرط في تحصيل العلم. وسنشير في ما يلي، إلى بعض شواهد هذا الرأي:

1 - يستفاد من عبارات العلّامة الحليّ أنّه يقول بتعبّدية طلب العلم؛ إذ إنه، وعند اشتراطه قصد القربة في كتابه، يُعبّر عن كيفيّة ذكر نية طلب العلم بهذه الطريقة: «نيّة طلب العلم: «أطلب العلم لوجوبه قربة إلى الله»؛ وإن كان ندباً نواه ندباً»[1].

2 - يُستفاد كذلك من عبارات الشيخ علي كاشف الغطاء أنه يعتبر طلب العلم من الأفعال التعبديّة، فقد أورد في نهاية كتابه - في نهاية المجلّد الأول وكذلك نهاية المجلّد الثّاني - فصلاً تحت عنوان «خاتمة»، أشار فيه إلى بعض الحقوق والآداب المرتبطة بالتعليم والتعلّم بعنوان الفتوى والحكم الشرعيّ. فيرى في ما يتعلّق بالإخلاص وجعل النيّة لله عند طلب العلم:

«إنّ حق العلم إخلاص النية لله تعالى في طلبه وبذله، وفي تعليمه وتعلمه؛ فإن الأعمال بالنيات، وبها تحسن الأمور، وتطيب، كما إن بها يقبح الخير و... فعلى طالب العلم وباذله أن يقصد بعمله

---

(1) محمد بن الحسن بن يوسف الأسدي (فخر المحققين)، **الرسالة الفخرية في معرفة النيّة**، تصحيح: صفاء الدين البصري، مشهد: مجمع البحوث الإسلاميّة، ط 1، 1411هـ، فصل: في أشياء متفرقة...، ص85.

وجه الله تعالى، وامتثال أمره، واستصلاح نفسه، وإرشاد غيره، ولا يقصد بذلك شيئاً من أغراض الدنيا وأعراضها من مال، أو جاه، أو عجب، أو رياء، أو حب المدح، أو... من المقاصد الفاسدة التي ثمرتها الخذلان من الله تعالى والبعد عن دار الجنان....».

ويستشهد في التتمّة كذلك بروايات؛ مثل: «**إنما يُبعث الناس على نياتهم، وإن نية المرء خير من عمله**»، «**من طلب العلم ليباهي به العلماء، أو يماري به السفهاء، أو يصرف وجوه الناس إليه فليتبوأ مقعده من النار. إن الرئاسة لا تصلح إلا لأهلها**»، «**من أراد الحديث لمنفعة الدنيا لم يكن له في الآخرة نصيب و...**»، «**من تعلم العلم، وعمل به، وعلّم لله دعي في ملكوت السموات عظيماً...**» و«**مَن أخذ العلم من أهله وعمل بعلمه نجا، ومن أراد به الدنيا فهي حظه**».

ويشير في الختام إلى كلام ينقله عن جدّه (كاشف الغطاء) مفادُه أنّ الشروعَ في طلب العلم، وإن كان بـ«نيّةٍ غير إلهيّةٍ»، يُختم في النهاية بـ«نيّةٍ إلهيّةٍ»[1].

3 ـ أمّا صاحب المعالم في كتابه **معالم الدين** (قِسْمِ الفقه)، وفي فصلٍ تحت عنوان «**فصل ما يجب على العلماء مراعاته**»،

---

(1) **النور الساطع**، مصدر سابق، ج2، ص562، ج546: «إخلاص النية مما يحق في كل عمل وإن كان في العلم أحق. إلا أنه لا يخفى قد نقل لي جدي الهادي كاشف الغطاء عن آبائه الكرام عن جدنا الشيخ جعفر كاشف الغطاء، أنه يقول إن طالب العلم، وإن كان طلبُه للدنيا، تنقلب نيّته إلى طلب الآخرة؛ ويؤيد ذلك ما ورد عنهم (ع): «**اطلبوا العلم ولو لغير الله فإنه ينجرّ إلى الله تعالى**». وما ورد في شرف العلم وفضله من قوله (ع) «**سلك الله به طريقاً إلى الجنّة**» فهو ظاهر في ذلك». سنتناول هذه الروايات بالبحث في التتمّة.

فيستعمل مصطلح الوجوب في مورد الإخلاص والابتعاد عن الأغراض الدنيوية[1].

4 - يورد الشهيد الثاني، رحمة الله، عليه في **منية المريد** تعبير «الوجوب» في ما يتعلّق بالإخلاص؛ وذلك في معرض حديثه عن الآداب المشتركة بين المعلّم والمتعلّم[2]. ولكن بما أن كتاب **منية المريد** أخلاقيّ، فقد لا يكون في مقام بيان الأحكام الفقهيّة.

## الرأي القائل بتوصليّة طلب العلم:

يستفاد من عبارات كتاب **هداية الأمة إلى أحكام الأئمة** أن طلب العلم فعلا توصليّاً يحصل معه امتثال الأمر ويكون مجزياً حتّى مع قصد الرّياء. يتعرّض مؤلّف هذا الكتاب إلى بحث النيّة في معرض بيانه للأفعال الواجبة في الصّلاة. ولأنّ موضوع الكتاب هو فقه الروايات؛ فإنّه يورد الروايات المتعلّقة بها. ويذكر بعد ذلك تحت عنوان «تتمّة» اثني عشر مورداً من موارد العبادات التي لا تُشترط فيها النيّة -أي التي لا يشكّل معها عدم القصد وفقدان النّية مانعاً عن صحّة الامتثال-:

«قد استثني اثنا عشر قسماً من العبادات لا تشترط فيها النيّة، منها:

---

(1) **معالم الدين** (قسم الفقه)، مصدر سابق، ج1، ص73: «ومن أهمّ ما يجب على العلماء مراعاته: تصحيح القصد، وإخلاص النيّة، وتطهير القلب من دنس الأغراض الدنيوية».

(2) **منية المريد**، مصدر سابق، ص131: «أول ما يجب عليهما إخلاص النية لله تعالى في طلبه وبذله....فيجب على كل منهما أن يقصد بعلمه وجه الله تعالى وامتثال أمره...».

1 ـ النّيّة وإلّا لزم التّسلسل وتكليف ما لا يطاق؛

2 ـ معرفة الله على قول من زعم أنّها كسبيّة حتّى الإجماليّة؛

3 ـ الصّلاة المعدول إليها؛

4 ـ ترك المحرّمات فإنّه يجزي مع عدم القصد والنّيّة ومع قصد الرّياء به كذلك، كما يفهم من عدّة روايات...؛

5 ـ طلب العلم الواجب إذا اتّفق بغير نيّة وقصد أو بقصد الرّياء فإنّه يجزي ولا تجب إعادته» .وقد كتب في ختام حديثه: «وفي بعض هذا الصّور تأمّل وفيه مناقشة...»[1].

يُمكننا أن نستنتج من النقطة التاسعة أموراً عدّة: أولاً، يرى المصنّف أنّ «النّية غير الإلٰهيّة» تشمل الرّياء وغيره «طلب العلم الواجب إذا اتّفق بغير نيّة وقصد أو بقصد الرّياء». ثانياً، إنّ ما يظهر منه هو اعتبارُ التعلّم أمراً توصلياً؛ وذلك لأنّه يعتقد بإجزاء طلب العلم مع فقدان النيّة أو بنيّة الرياء، لكنّه لا يُبدي رأيه في مسألة هل يُعدّ الرّياء فيه حراماً ومعصية ـ فيكون توصلياً من النوع الثاني ـ أم لا؟ ثالثاً، لماذا يقول في بداية البحث: «قد استثني اثنا عشر قسماً من العبادات لا تشترط فيها النيّة»؟ وبعبارةٍ أوضح، إذا كان يعتبر طلبَ العلم أمراً عباديّاً، فكيف يقول بإجزائه مع عدم قصد القربة، (وهذا السّؤالُ مطروحٌ كذلك في الموارد الأحد عشر الأخر؛ هذا مع النظر إلى أنّه اعتبر بنفسه، في الصفحة السابقة، نيّةَ القربة وقصدها شرطاً أو جزءاً واجباً في الصلاة وباقي العبادات، بينما يكون الرياءُ فيها حراماً ومُبطلاً.

---

(1) **هداية الأمة**، منتخب المسائل، مصدر سابق، ج3، تتمة ص22.

## دراسة المسألة في الروايات:

نجد في الموسوعات الروائية، كذلك، أخباراً تؤكد على طلب العلم بإخلاص، وتدعو إلى التنزّه عن الرياء، وعن التعلّم لغير الله. ونسلّط الضوء في ما يلي على بعضَ الروايات التي يُمكن أن يُستدلّ بها على تعبديّة تحصيل العلوم الدينية.

تصنّف هذه الروايات بلحاظ محمولها في مجموعتين:

**المجموعة الأول**

وتضمّ بعض الروايات التي تقصر الثواب على حالة الإخلاص والتعلّم لله:

1 - عَلِيُّ بن إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ ،عَنِ الْقَاسِمِ بن مُحَمَّد، عَنْ سُلَيْمَانَ بن دَاوُدَ الْمِنْقَرِيِّ، عَنْ حَفْصِ بن غِيَاث قَالَ: «قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ الله (ع): «**مَنْ تعلّم الْعِلْمَ وَعَمِلَ بِهِ وَعَلَّمَ لله دُعِيَ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ عَظِيماً؛ فَقِيلَ تَعلّمَ لله، وَعَمِلَ لله، وَعَلَّمَ لله**»[1].

عليّ بن إبراهيم ووالده كِلاهما ثقة. كما وثُّق سليمان بن داود المنقريّ في رجال النجاشيّ[2]، إلا أنّ ابن الغضائريّ ضعّفه[3]. ونحن نعلم أنّ كتابَ النجاشي أكثر اعتماداً. وبعد دراسة آية الله السيّد الخوئي للأقوال يختار الرأي القائل بتوثيق سليمان بن داود المنقري[4] ومع أنّ حفص بن غياث النخعيّ

---

(1) **الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص36، ح6.

(2) **رجال النّجاشي**، مصدر سابق، ص185.

(3) **رجال ابن الغضائري**، مصدر سابق، ج3، ص165.

(4) **معجم رجال الحديث**، مصدر سابق، ج6، ص150، الرقم5437. ثم لا ينبغي=

عاميّ[1]، إلا أنّ آية الله الخوئي، وبعد التحقيق في حاله، يعدُّه ثقةً كذلك.

أمّا القاسم بن محمّد الأصفهانيّ، فقد ضُعّف[2]؛ وذلك يعني ضعف سند هذه الرواية.

2 ـ قال الصادق (ع): **«من تعلّم باباً من العلم ليعلّمه الناس ابتغاء وجه الله أعطاه الله أجر سبعين نبياً»**[3].

3 ـ قوله (ص) **«من جاءه الموت وهو يطلب العلم ليحيي به الإسلام كان بينه وبين الأنبياء درجة واحدة في الجنّة»**[4].

4 ـ **«أفضل العلم ما أخلص فيه»**[5].

5 ـ **«طوبى لمن أخلص لله علمه وعمله، وحبّه وبغضه، وأخذه وتركه، وكلامه وصمته»**[6].

---

= الإشكال في وثاقة الرجل فإن النجاشي وعلي بن إبراهيم قد وثقاه فلا يعتمد على ما نقله العلّامة عن ابن الغضائري، وذلك لما مر من جهالة طريق العلّامة إلى كتاب ابن الغضائري، وإن نسبة الكتاب إليه لم تثبت ولا أثر لتضعيف المجلسي (قده) لأنه مبني على الاجتهاد أو على ما نقله العلّامة، عن ابن الغضائري، ومن هنا يظهر أنه لا وجه لعد الرجل في الضعفاء كما صنعه العلّامة وابن داود».

(1) **رجال الكشي**، مصدر سابق، ص390؛ **رجال الطوسي**، مصدر سابق، ص133.

(2) **رجال النّجاشي**، ص315؛ **الخلاصة**، ص248؛ **رجال ابن الغضائري**، ج5، ص50؛ انظر: **معجم رجال الحديث**، ج14، ص38، ش9530، (مصادر سابقة).

(3) الفتّال النيشابوري، **روضة الواعظين**، ج1، باب الكلام في ماهيّة العلوم وفضلها، ص12؛ الطبرسي، **مشكاة الأنوار**، الفصل الثامن في العلم والعالم و...، ص136.

(4) **منية المريد**، مصدر سابق، ص100.

(5) **غرر الحكم**، مصدر سابق، ص155، ح2900.

(6) المصدر نفسه، ص197، ح3900.

6 ـ «إنّ العالم إذا أراد بعلمه وجه الله هابه كلّ شيء»[1].

7 ـ «العالم إذا أراد بعلمه وجه الله عزّ وجل هابه كل شيء، وإذا أراد بعلمه أن يكنز به الكنوز هاب من كل شيء»[2].

8 ـ «طالب العلم لله أفضل عند الله من المجاهد في سبيل الله»[3].

**المجموعة الثانية**

توعّدت مجموعةٌ أخرى من الروايات بالعذاب على قصد غير الله في التعلّم:

9 ـ مُحَمَّدُ بن إِسْمَاعِيلَ، عَنِ الْفَضْلِ بن شَاذَانَ، عَنْ حَمَّادِ بن عِيسَى ،عَنْ رِبْعِيِّ بن عَبْدِ الله، عَمَّنْ حَدَّثَهُ، عَنْ أبي جَعْفَر (ع) قَالَ: **«مَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ لِيُبَاهِيَ بِهِ الْعُلَمَاءَ أَوْ يُمَارِيَ بِهِ السُّفَهَاءَ أَوْ يَصْرِفَ بِهِ وُجُوهَ النَّاسِ إِلَيْهِ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ. إِنَّ الرِّئَاسَةَ لَا تَصْلُحُ إِلَّا لأَهْلِهَا»**[4].

الفضل بن شاذان النيشابوري[5]، وحماد بن عيسي الجهني[6]، وربعي بن عبد الله بن جارود[7]، ومحمد بن إسماعيل البندقي

---

(1) **المحجة البيضاء**، مصدر سابق، ج4، ص264.

(2) **ميزان الحكمة**، باب العلم العلم والحكمة، مصدر سابق، ح1297، نقلاً عن: أبي شجاع شيرويه بن شهردار بن شيرويه الديلمي الهمذاني (ت 509هـ)، بيروت: دار الكتب العلمية، 1406هـ، ج3، ص71، ح4201.

(3) المصدر نفسه، ح907، نقلاً عن: **الجامع الصغير**، ج2، ص129، ح5251.

(4) **الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص47: باب المستأكل بعلمه و...، ح6.

(5) **رجال الكشي**، ص508؛ **رجال النّجاشي**، ص307؛ **الفهرست**، ص363؛ **الخلاصة**، ص133، (مصادر سابقة).

(6) **رجال النجّاشي**، ص143؛ **رجال الكشي**، ص375؛ **الفهرست**، ص157؛ **الخلاصة**، ص56، (المصادر نفسها).

(7) **رجال النجاشي**، ص167؛ **رجال الكشي**، ص362؛ **الخلاصة**، ص72، (المصادر نفسها).

النيشابوري، كلّهم ثقاة؛ ولكن عبارة «عَمَّنْ حَدَّثَهُ» تُسقط سند الرواية من الاعتبار.

وقد وردت روايتان في كلٍّ من **الاختصاص وفقه الرّضا** بهذا المعنى عينه، ولكن بدون ذكر السّند[1].

10 ـ رَوَى حَمَّادُ بن عَمْرو وَأَنَسُ بن مُحَمَّد، عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً ،عَنْ جَعْفَرِ بن مُحَمَّد، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، عَنْ عَلِيٍّ بن أبي طَالِب (ع)، عَنِ النَّبِيِّ (ص) أَنَّهُ قَالَ لَهُ: «**يَا عَلِيُّ أُوصِيكَ بِوَصِيَّة فَاحْفَظْهَا... يَا عَلِيُّ مَنْ تعلّم عِلْماً لِيُمَارِيَ بِهِ السُّفَهَاءَ، أَوْ يُجَادِلَ بِهِ الْعُلَمَاءَ، أَوْ لِيَدْعُوَ النَّاسَ إِلَى نَفْسِهِ فَهُوَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ...**»[2].

نقل المرحوم الصدوق هذه الرواية عن حماد وأنس؛ في حين يعتقد آية الله الخوئي أنّ طريق الشيخ إلى حماد بن عمرو النصيبي غير معروف[3]. ويورد هذا الإشكال كذلك على طريق الشيخ إلى

---

(1) الشيخ المفيد، **الاختصاص**، قم: انتشارات كنگره جهاني شيخ مفيد، 1413، قَالَ رَسُولُ الله (ص): «**مَنْ تعلّم عِلْماً لِيُمَارِيَ بِهِ السُّفَهَاءَ أَوْ لِيُبَاهِيَ بِهِ الْعُلَمَاءَ أَوْ يَصْرِفَ بِهِ النَّاسَ إِلَى نَفْسِهِ يَقُولُ أَنَا رَئِيسُكُمْ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ. إِنَّ الرِّئَاسَةَ لَا تَصْلُحُ إِلَّا لأهلِهَا فَمَنْ دَعَا النَّاسَ إِلَى نَفْسِهِ وفِيهِمْ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْهُ لَمْ يَنْظُرِ الله إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ**» (**بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج2، ص110، باب 15؛ ذم علماء السوء و...، ح16). ؛[**فقه الرضا (ع)**] **أَرْوِي**: **مَنْ تعلّم الْعِلْمَ لِيُمَارِيَ بِهِ السُّفَهَاءَ أَوْ يُبَاهِيَ بِهِ الْعُلَمَاءَ أَوْ يَصْرِفَ وُجُوهَ النَّاسِ إِلَيْهِ لِيُرَئِّسُوهُ وَيُعَظِّمُوهُ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ**». (المصدر نفسه، ص31، باب 9؛ استعمال العلم والإخلاص...، ح18).

(2) **من لا يحضره الفقيه**، مصدر سابق، ج34، ص353، ح2675.

(3) **معجم رجال الحديث**، مصدر سابق، ج6، ص224، ش3961. «ثم إن الصدوق ذكر طريقه في المشيخة إلى حماد بن عمرو، من غير تعيين، وفي طريقه إلى عدة مجاهيل كما تقدم».

أنس بن محمد أبو مالك[1]. بناءً على هذا، فلا اعتبار للسندين.

11 ـ مُحَمَّدُ بن يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بن مُحَمَّدِ بن عِيسَى وَعَلِيُّ بن إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بن عِيسَى، عَنْ عُمَرَ بن أُذَيْنَةَ، عَنْ أَبَانِ بن أبي عَيَّاش، عَنْ سُلَيْم بن قَيْس قَالَ: «سَمِعْتُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (ع) يَقُولُ: «**قَالَ رَسُولُ الله (ص) مَنْهُومَانِ لَا يَشْبَعَانِ: طَالِبُ دُنْيَا وَطَالِبُ عِلْم؛ فَمَنِ اقْتَصَرَ مِنَ الدُّنْيَا عَلَى مَا أَحَلَّ الله لَهُ سَلِمَ، وَمَنْ تَنَاوَلَهَا مِنْ غَيْرِ حِلِّهَا هَلَكَ إِلَّا أَنْ يَتُوبَ أَوْ يُرَاجِعَ. وَمَنْ أَخَذَ الْعِلْمَ مِنْ أَهْلِهِ وَعَمِلَ بِعِلْمِهِ نَجَا. وَمَنْ أَرَادَ بِهِ الدُّنْيَا فَهِيَ حَظُّهُ**»[2].

بيّنا سابقاً توثيق محمد بن يحيى العطار، وأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، وعلي بن إبراهيم بن هاشم، وإبراهيم بن هاشم القمي، وعمر بن أذينة، وحمّاد بن عيسى الجهني؛ إلّا أنَّ أبان بن أبي عياش قد ضُعّف[3]. كما إن آية الله الخوئي لم يُبد أيّ رأي تجاهه[4]؛ لذا، يكون سند الرواية مخدوشاً.

12 ـ [معاني الأخبار]، [عيون أخبار الرضا (ع)] ابنُ عُبْدُوس، عَنِ ابن قُتَيْبَةَ، عَنْ حَمْدَانَ بن سُلَيْمَانَ، عَنِ الْهَرَوِيِّ قَالَ: «سَمِعْتُ

---

(1) المصدر نفسه، ج3، ص242، ش1559. «وطريقه إليه في ما يرويه من الوصية محمد بن علي الشاه، قال: «حدثنا أبو حامد، قال: «حدثنا أبو يزيد، قال: «حدثنا محمد بن أحمد بن صالح التميمي، قال: «حدثني أبي، قال: «حدثني أنس بن محمد أبو مالك، عن أبيه، عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جده علي بن أبي طالب (ع)، عن النبي (ص) والطريق ضعيف بعضه من المجاهيل».

(2) **الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص46، بَابُ الْمُسْتَأْكِلِ بِعِلْمِهِ وَالْمُبَاهِي بِهِ، ح1.

(3) **رجال الطوسي**، ص126؛ **رجال ابن الغضائري**، ج1، ص16؛ **الخلاصة**، ص207، (مصادر سابقة).

(4) **معجم رجال الحديث**، مصدر سابق، ج1، ص142، ش22.

أَبَا الْحَسَنِ عَلِيَّ مُوسَى الرِّضَا (ع) يَقُولُ: «**رَحِمَ الله عَبْداً أَحْيَا أَمْرَنَا...**»، قَالَ: «قُلْتُ: «يَا ابن رَسُولِ الله، فَقَدْ رُوِيَ لَنَا عَنْ أبي عَبْدِ الله (ع) أَنَّهُ قَالَ: «**مَنْ تعلّم عِلْماً لِيُمَارِيَ بِهِ السُّفَهَاءَ، أَوْ يُبَاهِيَ بِهِ الْعُلَمَاءَ، أَوْ لِيُقْبِلَ بِوُجُوهِ النَّاسِ إِلَيْهِ فَهُوَ فِي النَّارِ**»...!»؛ فَقَالَ (ع): «**صَدَقَ جَدِّي (ع)...**»[1].

بحثنا سند هذه الرواية في المباحث السابقة[2] وقلنا إنها ساقطة من الاعتبار.

13ـ قال رسول الله (ص): «**لا تطلبوا العلم لتباهوا به العلماء، ولا لتماروا به السفهاء، ولا لتراؤوا به في المجالس، ولا لتصرفوا وجوه الناس إليكم للترؤس؛ فمن فعل ذلك كان في النار وكان عِلمه حجة عليه يوم القيامة، ولكن تعلّموه وعلّموه**»[3].

## دراسة السنَد والدلالة:

ليس في هذه الروايات رواية صحيحة السّند، لكن يمكن أن نعتبر أهميّة طلب العلم من الأمور الثابتة، وذلك تطبيقاً لقاعدة ضمّ الأحاديث إلى أحاديث الحثّ على اجتناب الرّياء والجدال وما شابه....

---

(1) **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج2، ص30، باب 9؛ استعمال العلم والإخلاص في...، ح13؛ وكذا، **عيون أخبار الرضا (ع)**، مصدر سابق، ج1، ص307، باب 28؛ في ما جاء عن الإمام علي بن...، ح69؛ **معاني الأخبار**، مصدر سابق، ص180، باب معنى قول الصادق (ع) «من تعلّم علماً...»، ح1.

(2) هذا الكتاب عينه.

(3) حسن الديلمي، **إرشاد القلوب**، انتشارات شريف رضي، 1412هـ، ج1، الباب الأول في ثواب الموعظة...، ص16؛ ورّام بن فارس، **مجموعة ورّام**، قم: انتشارات مكتبة الفقيه، ج2، ص215.

وفي مقام دراستنا لدلالة هذه الروايات على المُدّعى، تجدر الإشارة إلى بعض الملاحظات:

**الملاحظة الأولى**: ينصرف لفظ العلم في الروايات ـ وكما بيّنا في ما سبق ـ إلى العلم الخاصّ (أي إلى العلم بالدين وطلب المعارف الدينيّة) إمّا لوجود قرائن داخليّة وخارجيّة، وإما لأن هذه الكلمة صارت حقيقة شرعيّة في هذا المعنى.

**الملاحظة الثانية**: كما ذكرنا سابقاً، يكون الأصل عند الشكّ بين التعبديّة والتوصليّة هو التوصليّة، إلا إذا وُجد لدينا دليلٌ على الخلاف.

**الملاحظة الثالثة**: رأينا عند الاستدلال أنّ الروايات السّابقة تصنّف في مجموعتَين:

1) الروايات التي وعدت بالثواب على الإخلاص في طلب العلوم الدينيّة.

2) الروايات التي تتضمّن وعيداً بالعقاب على غير الله من طلب العلم.

تحمل روايات المجموعة الأولى الدلالة عينَها، وكلّها تبشّر بالثواب الإلٰهيّ على الإخلاص في طلب العلوم الدينية. ولكن هل إنّ محض الوعد بالثواب يوجب تعبديّة ذلك الفعل؟ يكون العمل عباديّاً إذا ما كان قصد القربة جزءاً منه، أو شرطاً له، ولا يمكن امتثاله أو الإتيان به بدون قصد القربة[1]؛ لذا لا يمكن للمجموعة الأولى من الروايات أن تُثبتَ تعبديّة تعلّم العلوم الدينيّة.

---

(1) **كفاية الأصول**، مصدر سابق، المقصد الأول، الفصل الثاني، المبحث الخامس، ص94.

والآن يجب أن نرى إذا ما كان الوعيد بالعذاب على قصد غير الله من طلب العلم يعني تعبديّة طلب العلم؟ ألا يدل الوعيد بالعقاب على أن طلب العلم يجب أن يكون مصاحباً للإخلاص وقصد القربة، وأنّ فعل تعلّم العلوم الدينيّة عمل عباديّ وقصد القربة شرط فيه؟

ويَلزمنا هنا أن ندقق مرّة أخرى في مدَّعانا في تقسيم التوصليّات، لنتوصّل إلى فهم صحيح لروايات المجموعة الثانية. يبدو أنّ عدم قصد الله في الفعل على نوعَين:

1) أن يُؤدَّى العمل رياءً وبقصدٍ غير إلهيّ.

2) ألّا يوجد في البين رياءٌ، ويكون القصد غير إلهي كذلك.

...أي أنّ عدم وجود النيّة الإلٰهيّة قد يكون بنيّة الرياء ولأهداف دنيويّة (غير إلٰهيّة)، وقد يكون بنيّة غير إلٰهيّة وغير ملوّثة بالرياء كذلك، (قد يكون بهدف البحث العلمي مثلاً؛ أو لتحقيق رغبة نفسيّة أو رياضة...). وبعبارةٍ أوضح، عدم وجه الله أعمَّ من قصد غير الله، وقصد غير «غير الله».

والآن يمكن البحث في مفهوم روايات المجموعة الثانية. أي نوع من أنواع النية غير الإلٰهيّة قد قصدت تلك الروايات؟ هل إنّ مطلق عدم قصد وجه الله في طلب العلم مستوجب للعقاب أم أنّ المقصود هو نوع واحد أي قصد الرياء والسمعة؟ يبدو أنّ الوعيد منصرف إلى قصد الرياء، وليس مطلق القصد غير الإلٰهيّ. بناءً على هذا، فهذه الروايات إذن ليست في صدد جعل «النّية لله» جزءاً للمأمور به، بل تريد أن تخبرنا بحرمة قصد الرياء والسمعة فيه، فحسب، ولا توجد ملازمة بين حرمة قصد الرياء والتقوّم بقصد القربة، لنثبت التقوّم بقصد القربة من خلال حرمة الرياء.

لذا؛ فإنّ تعلّم العلوم الدينيّة أمر توصليّ من النوع الثاني الذي يكون الرياء فيه حراماً.

وخلاصة القول:

1) إنّ استحباب تحصيل العلوم والمعارف الدينيّة، في ضوء هذه الروايات، هو استحباب توصليّ، لأنّ الملاك في التعبديّة هو «التقوّم بقصد القربة»، وهذا ما لم يستطع شيء من تلك الروايات إثباته.

2) تحصيل المعارف الدينيّة، أمر توصليّ؛ ولكنّ الرياء فيه حرام.

وتواجه هذه النتيجة إشكالَين قائمَين على بعض الروايات السابقة.

**التوهّمُ الأول للتعارض:** تتعارض إحدى الروايات السابقة مع النتيجة:

**«من طلب علماً لغير الله وأراد به غير الله فليتبوّأ مقعده من النار»**[1].

نُهِيَ في هذه الرواية عن مطلق قصد غير الله؛ أعمّ من أن يكون «قصداً للرياء» أو «قصداً لغير الرياء»، وبهذا يكون هذا الظهورُ مخالفاً للنتيجة الثانية والتي اعتبرنا فيها أنّ الحرمةَ منصرفةٌ إلى «قصد الرياء» فحسب. والأهمّ من هذا، أنّ جزاء الشرط في هذه الرواية هو (فليتبوّأ مقعده من النار)، وكأنّ الرواية لم تجعل أيَّ قيمة للتحصيل

---

(1) **منية المريد**، مصدر سابق، ص134؛ **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج2، ص38، باب 9؛ باب استعمال العلم...، ح 59. ولقد وردت هذه العبارة كذلك في مصادر أهل السنة: **«من تعلم علماً لغير الله أو أراد به غير الله فليتبوّأ مقعده من النار» (كنز العمال**، مصدر سابق، ج 10، ص202، ح 29062؛ **سنن الترمذي**، مصدر سابق، ج 5، ص33، ح 2655).

الفاقد لقصد القربة. كالروايات التي تعتبر أن لا قيمة للصلاة بدون طهارة. بالنظر إلى هذه الدلالة، يقوى احتمالُ تقوّم طلب العلوم الدينيّة بقصد القربة، إذ إن المدلول المطابق لهذه الرواية هو النهي المطلق عن قصد غير الله، ومدلولها الالتزامي هو التأكيد على قصد القربة في طلب العلم ومعرفة الدين.

في الجواب عن ذلك، نشير إلى بعض النقاط:

1 ـ سندُ هذه الرواية غير معتبر؛

2 ـ هذه رواية واحدةٌ في مقابل تلك الروايات المتعدّدة؛

3 ـ يُحتمل ألا يكون المرادُ منها هو مطلقُ «قصد غير الله» بل يكون هو قصد الرّياء فحسب. وإذا جاء الاحتمال بطُل الاستدلال.

**التوهّمُ الثاني للتعارض**: يدلّ ظاهر بعض الروايات في البداية على جواز طلب العلم بأيّ نيّة كانت سواء غير إلٰهيّة أم رياء أم غير ذلك، ولا تعدّ ذلك حراماً. وكأنّ هذه الروايات تقول إن تعلّم العلوم الدينيّة أمر توصليّ من النوع الأول ـ الرياء فيه ليس حراماً ـ وهذه الروايات هي:

1 ـ **«إن الرجل ليطلب العلم وما يريد الله فما يزال به العلم حتى يجعله لله عز وجلّ»**[1].

---

(1) **الفردوس بمأثور الخطاب**، مصدر سابق، ج1، ص194، ح723. وجاء كذلك مضمون مشابه: **«إن الرجل ليطلب العلم لغير الله فيأبى عليه العلم حتى يكون لله». (أبي عمر يوسف بن عبد الله النمري القرطبي، جامع بيان العلم وفضله**، دراسة وتحقيق: أبو عبد الرحمن فواز أحمد زمرلي، بلا مكان: مؤسّسة الريان ـ دار ابن حزم، ط 1، 1424 ـ 2003هـ، ج 2، ص51، ح715).

2 ـ **«من طلب العلم لغير الله لم يخرج من الدنيا حتى يأتي عليه العلم فيكون لله ومن طلب العلم لله فهو كالصائم نهاره والقائم ليله وإنّ باباً من العلم يتعلّم الرجل خيرٌ أن يكون له أبو قبيس ذهباً فأنفقه لله»**[1].

3 ـ **«تعلموا العلم صغاراً تسودوا به كباراً تعلموا العلم ولو لغير الله فإنه سيصير لله»**[2].

في الجواب عن ذلك نشير إلى بعض النقاط:

أولاً: لم يصحّ سندُ أيّ من هذه الروايات، كما إنها لا تصمد أمام تلك الروايات العديدة المشمولة باستفاضتها لقاعدة ضمّ الأحاديث.

ثانياً: الروايتان الأوليان خبريّتان وليستا إنشائيّتين، ومن المعروف انقسامُ القضايا الشرعيّة الخبريّة ذات المحمول الدنيويّ إلى قسمين: فإما أن تكون على ارتباط بفعل المكلّف الاختياريّ للمكلّف، وإما أن لا تكون كذلك. ولا يريد الشارع في القسم الثاني ـ والذي تندرج الروايتان الخبريّتان المبحوث عنهما تحته ـ إلا الكشف عن حقيقة من الحقائق، وهو لا يتكلّم من مقام المولويّة. وبعبارةٍ أوضح، هذا النوع من الإخبارات خارجٌ عن دائرة المولويّة، فلا يُمكننا أن نستخلص منه أيّ حكم من الأحكام؛ فالروايتان إذن خارجتان عن دائرة التعارض والمخالفة مع الروايات التي تثبت حُرمةَ الرياء في تعلّم العلوم الدينيّة.

---

(1) **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج2 ص401؛ تفسير **غرائب القرآن**، مصدر سابق، ج1، ص225. نقل المرحوم الشهيد القسم الأخير (وإن باباً من العلم يتعلم الرجل خير...)، (**منية المريد**، مصدر سابق، ص100).

(2) **شرح نهج البلاغة**، مصدر سابق، ج20، ص267، ح98.

كتب مؤلّف كتاب «العلم والحكمة» بعد نقله للروايات واستفادته منها ـعلى ما يبدوـ [1] شرطيّة الإخلاص في طلب العلم؛ لما فيها من الوعد بالثواب والوعيد بالعقاب، كتب محاولاً حلّ هذا التعارض:

«يرتفع هذا التعارض بقليل من الدّقة، وذلك أن هذه الأحاديث لا تريد أن تدعو الناس إلى الرياء في طلب المعارف الدينية، أو تقلّل من دور الإخلاص في بركات تحصيل العلم، بل تشير إلى نقطة دقيقة بالغة الأهميّة، وهي أنّ أحد معطيات المعارف الإسلاميّة وبركاتها حثّ طالب العلم على الإخلاص. حتى لو كان تعلّم المعارف الإلٰهيّة في البداية بنيّة غير إلٰهيّة، إلا أنّ نور تلك المعارف وصدقها ـوبالأخص التأمّل في دور الإخلاص في رشد الإنسان و... يجرّ الباحث في النهاية إلى الإخلاص في طلبه لتلك المعارف»[2].

إلا أنّ ما قدّمناه عند «دراسة الدلالة» يكشف لنا بوضوح عن عدم الملازمة بين الوعد بالثواب والتوعّد بالعقاب من جهة، وتقوّم تعلم العلوم الدينيّة بقصد القربة من جهة أخرى.

ثالثاً: لو سلّمنا بأنّ هذه الروايات ـوخصوصاً الرواية الثالثة الإنشائيّةـ هي في صدد تجويز النوايا غير الإلٰهيّة (ومنها الرّياء)، فنقول إنّها مطلقةٌ، وتقيّدها الروايات المحرّمة للرّياء في أحد أقسام التوصليّات

---

(1) ليس واضحاً من عبارات كتاب **العلم والحكمة** أنّ المؤلّف قد استفاد ذلك، وغاية ما يشير إليه أنّ هذه الروايات تعارض بدواً الروايات التي تؤكد على الإخلاص واجتناب الحوافز غير الإلٰهيّة.

(2) **العلم والحكمة**، مصدر سابق، الفائدة، ص 259.

## النتيجة

رأينا في بحث تعبديّة «استحباب تعلّم مطلق العلوم الدينيّة» وتوصليته، أنّ مشكلةَ ضعف السند كانت تواجه جميع الروايات المطروحة. إلا أنّه وبالرّغم من ذلك، يُمكننا أن نعدّ التأكيد على الإخلاص والتنزّه عن قصد غير الله تعالى مسألة مستفيضة ومعتبَرة؛ استناداً إلى قاعدة ضمّ الأحاديث.

لكنّ ذلك لا يُؤدّي بنا إلى القول بتعبديّة هذا الفعل (طلب العلوم الدينيّة)؛ لأنّ المنهيَّ عنه في الروايات هو قصد غير الله، وهو أمرٌ مطلقٌ يشمل مصداقين اثنين، وليس محدوداً بقصد الرياء والسمعة فحسب. في ضوء ذلك، يُحملُ النهي والحرمة في هذه **الروايات على مصداقٍ واحد فقط من مصاديق «النيّة غير الإلٰهيّة» لا** على جميعها. فما يحرُم إذن عند طلب العلوم الدينيّة هو قصد الرياء والسمعة، لا جميع أنواع الحوافز والنوايا غير الإلٰهيّة.

**ملاحظة تربوية**: على الرغم من عدم انتهائنا إلى القول بـ«تعبديّة تعلّم مطلق العلوم الدينيّة»، إلا أنّ تحريم الرياء والسمعة فيه يكشف عن قداسة طلب العلم وشرفه في النظام التربويّ الإسلاميّ؛ إذ إنه بماهيّة الدافع للعلم وتركيبه، وهو ما يُعتبر أمراً نادراً بل منقطع النظير قياساً إلى الأنظمة التربويّة الأخر

# الملحق الثالث

# مجموعة من الأحكام العقدية

خصصنا المسألة الرابعة لبحث «وجوب تعلّم الأحكام المبتلى بها». واعتبرنا أنّ الأحكام العقدية مشمولة بهذا الحكم، وتحدثنا عن ضرورة تأسيس فقه العقيدة. وحيث إنه لا يوجد مثل هذا في الفقه السائد فسنعمل هنا في هذه العجالة على البحث في عدد من المسائل الفقهية المرتبطة.

ويجب القول إنّ البحث في كل جوانب المسائل العقدية من المنظور الفقهي هو أمر خارج عن نطاق البحث الحاضر. وإنّ تخصيص كتاب مستقل للبحث في هذه المسألة، أمر جدّ مهم وضروري، وما سنعرضه في هذا الملحق هو بحث في عيّنة صغيرة من المسائل العقدية من المنظور الفقهي. والبحث في الكثير من المسائل يقع خارج نطاق هذا الملحق، وسنكتفي بطرح الأسئلة فحسب، وسنتركها لفقه العقيدة.

## تاريخ البحث:

طرح المحققون والمفكرون والمتكلّمون عبر الزمان أسئلة حول

العقائد، وحكم تعلّمها، والاعتقاد بها؛ ولكن لم تُبحث من المنظور الفقهي أو بالطريقة الاجتهادية. وقلما نجد مصادر قد دوّنت أسئلة حول العقائد، وحدودها، وأبعادها. على سبيل المثال؛ أشير في كتاب الحدود في الجزء المتعلّق بالارتداد وتعيين مصداقه، إلى بعض هذه المواضيع.

وأحدث المؤلَّفات التي تعرّضت لهذا الموضوع من هذا المنظور:

1 ـ **موسوعة العقائد الإسلامية**، تأليف محمدي الري شهري (بالتعاون مع رضا برنجكار)، قم: دار الحديث، الطبعة الأولى، 1383، خمس مجلدات.

2 ـ **العقائد الإسلامية** (عرض مقارن لأهم موضوعاتها من مصادر السنة والشيعة)، مركز المصطفى للدراسات الإسلاميّة، أربع مجلدات.

3 ـ **فقه العقيدة** (بعضها عن استفتاءات آية الله التبريزي رحمه الله).

**ملاك فقهيّة هذه المباحث:**

قد يُطرح هنا سؤال: لماذا بُحِثَت المسائل العقدية في المباحث الفقهية؟ وما هو البُعد الفقهي في هذه المسألة؟

ونقول، جواباً عن ذلك، إنّ هذه المسائل داخلة في نطاق موضوع علم الفقه وإن تعريف موضوع هذا العلم منطبق عليها؛ فقد سبق في المجلّد الأوّل من كتابنا هذا الفقه التّربوي، وفي القسم الأوّل منه تحديداً، أنّ موضوعَ الفقه هو «الفعل الاختياريّ للمكلّف»، والاعتقاد بأمرٍ ما هو في حدّ ذاته فعلٌ اختياريّ.

وقد يؤدي الارتباط الوثيق بين العلم والمعرفة بالعقيدة إلى القول إنّه بوجود العلم يكون الاعتقاد أمراً قهرياً، ولا يمكن الوصول إلى

مرحلة الاعتقاد من دون العلم. ولكن الحقيقة هي أنّ تحصيل الإيمان بشيءٍ لا يخرج عن دائرة اختيار الإنسان وإرادتِه، ولو بعد حصول العلم والمعرفة التامّة بهذا الشّيء، وتؤيد الآيات القرآنية كذلك هذه الدعوى حين تقول: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾.

وبغضّ النظر عن ذلك؛ فإنّ تحصيل العلم بأمر ما هو على الأقلّ شرط في تحصيل الاعتقاد به، وهو فعلٌ اختياري. ومن هنا، يُعدّ كذلك تحصيل العقيدة اختيارياً نظراً إلى اختياريّة مقدّمتها.

## 1 ـ العقائد واجبة التحصيل:

### 1 ـ 1 ـ الدليل العقلي:

كما مرّ سابقاً في نتيجة «البحث عن الدين»، فإنّ الإنسانَ مضطرٌّ بحكم العقل إلى الإيمان بالأصول العقديّة الثلاثة: التوحيد، والنبوّة، والمعاد. لكنّ هذا الاعتقادَ مجملٌ وفي حدّ دفع الضّرر الناشئ من عدم المعرفة، وهذا ما لا يمكننا أن نثبت به شيئاً أكثر من وجوب الاعتراف بأصل وجود الله، وأصل النبوّة، وأصل المعاد.

فما لم يعرف الإنسان من أين أتى، فلن يعرف المنتهى[1]، وما لم يعلم الهدف الذي لا بدّ من أن ينتهيَ إليه؛ فلن يستطيعَ انتخابَ طريق قويم في سيره. وبتعبير آخر، ما لم يكتنه حقيقة ما يحمل من استعداد للتّكامل، ولم يتصوّر ما يمكن أن يكون عليه من كمال؛ فإنّه لن يتمكّن من تشخيص ما يليق به من أعمال وما ينبغي له من خطوات.

---

(1) عن الإمام عليّ (ع): «**إن لم تعلم من أين جئت لم تعلم إلى أين تذهب**» (محمّدي الري شهري، **علم وحكمت در قرآن وحديث**، مصدر سابق، ج1، ص 410، ح 1139؛ وفي النسخة العربيّة **العلم والحكمة في الكتاب والسنّة**، ص 283، رقم الحديث عينه).

بناءً على هذا، فمعرفة البداية والنهاية وطريق التكامل هي أهمُّ عقائد الإنسان، وعلى كلّ فرد أن يبذل، بحكم العقل، ما يكفي من جهود في تحصيلها. وترشدنا رواية «**رحِم الله امرءاً علِم من أين؟ وفي أين؟ وإلى أين؟**»[1] إلى ذلك الحكم نفسه الذي توصّل إليه العقلُ؛ فهي تحثّ الإنسانَ على التّأمل في هذه المواضيع الثلاثة. كتب الأستاذ مصباح اليزدي في هذا المجال:

الأديان التوحيديّة، وهي تلك الأديان السماويّة الأصليّة الحقيقيّة، تشترك في ثلاثة أصول كليّة: الإيمان بالله الواحد، الإيمان بالحياة الأبديّة لكلّ إنسان في عالم الآخرة، ونيل الجزاء على الأفعال التي مارسها في الحياة الدنيويّة، والإيمان ببعثة الأنبياء والرسل المبعوثين من الله تعالى لهداية الناس لما فيه كمالهم النهائيّ وسعادتهم في الدّنيا والآخرة. وهذه الأصولُ الثّلاثة تمثّل في واقعها الأجوبة الحاسمة عن الأسئلة الرئيسة التي تُطرح على الإنسان الواعي: من هو خالق الوجود ومُبدئه؟ ما هو مصير الحياة؟ ما هو السبيل لمعرفة النظام الأفضل للحياة؟»[2]

نعم يوجد من يرى أنّ الإيمان بالمعاد يرجع إلى معرفة الله؛ بمعنى أنّ التعرّف إلى الأفعال الإلٰهيّة وغايتها يعدّ من لوازم معرفة الله؛ بحيث تكون معرفة الهدف والغاية التي يتوخّاها الله من أفعاله معرفة بالله من إحدى الجهات. يُعتبر «الخلق» من بين هذه الأفعال التي لو بحثنا وسألنا عن الغاية المتوخّاة منها، لكان الجواب عن ذلك هو المعاد عينه.

---

(1) المصدر نفسه، ح 1140.

(2) **آموزش عقايد**، مصدر سابق، ج1، ص31. وفي النسخة العربيّة من الكتاب عينه تحت عنوان: **دروس في العقيدة الإسلاميّة**، منظّمة الإعلام الإسلامي، ط 2، 1995، ج1، ص 27.

لكن يبقى هنا هذا السؤال: هل يوجب العقل بنفسه معرفةَ الله إلى هذه الدّرجة ويُلزم بها إلى هذا الحدّ أم لا؟ هل إنّ معرفة الغاية من الأفعال الإلٰهيّة من موارد أمر العقل؟ بوجود مثل هذا الاحتمال يصبح هذا الإخبار غير صحيح.

والخلاصة هي أنّه بناءً على حكم العقل المستقل فإنّ الاعتقاد بالأصول العقدية الثلاثة: معرفة الله، ومعرفة المعاد، ومعرفة النبي، واجب.

## 1 ـ 2 ـ الدليل القرآني

يجب في البداية أن نوضح طريقة الاستدلال من الآيات القرآنية وكيفية الاستفادة من مدلول مفرداتها لإثبات العقائد واجبة التحصيل.

**أ) العلاقة بين ألفاظ الإيمان والكفر والعقيدة:** يُشير «الإيمان» في اللّغة إلى معنى التصديق[1]، وهذا هو المعنى المقصودُ من العقيدة في هذا الملحق؛ لأنّ العقيدة كذلك تشير في اللغة إلى عين ما يومئ إليه مصطلح الإيمان من عقد القلب على شيء والاطمئنان

(1) والإيمان لغة هو التصديق المطلق اتفاقاً من الكل، ومنه قوله تعالى ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ (**مجمع البحرين**، مصدر سابق، ج6، ص205).
والإيمان: التصديق عينه، وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾، أي: بمصدق (**كتاب العين**، مصدر سابق، ج8، ص389).
والإيمان يستعمل تارة اسماً للشريعة التي جاء بها محمّد عليه الصلاة والسلام، وتارة يستعمل على سبيل المدح، ويراد به إذعان النفس للحق على سبيل التصديق، وذلك باجتماع ثلاثة أشياء: تحقيق بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بحسب ذلك بالجوارح، وعلى هذا قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصِّدِّيقُونَ﴾ (سورة الحديد: الآية 19)؛ ويقال لكلّ واحد من الاعتقاد، والقول الصدق، والعمل الصالح: إيمان (**المفردات في غريب القرآن**، مصدر سابق، ج1، ص91).

به[1]. ومن هنا، يُعتبر مصطلحُ «الإيمان» وموارد استعمال أصله، أي «الأمن»، خير مدخل للبحث عن العقيدة ومصاديق العقائد واجبة التحصيل في القرآن.

ويقابل هذه المفردة مصطلح «الكفر» الذي يستعمل في اللغة بمعنالستر والتغطية والتجاهل[2]، ومن هنا، فقد استُعمل الكفر في معانٍ اصطلاحيّة متعدِّدة من هذا القبيل[3]. وأهمُّ تلك المعاني التي

---

(1) اعتقدت كذا: أي عقدت عليه قلبي وضميري (**مجمع البحرين**، مصدر سابق، ج3، ص106).

(2) والتحقيق أنّ الأصل الواحد في المادّة: هو الردّ وعدم الاعتناء بشيء. ومن آثاره: التبرّي، المحو، التغطية. ومن مصاديقه: الردّ وعدم الاعتناء بالإنعام والإحسان، الردّ وعدم الاعتناء والتوجّه إلى الحقّ في أي مرتبة كان، والأرض البعيدة عن التوجّه والاعتناء إليها. وهكذا الكافور. والفلّاح لا يعتني بالماء والبذر وما يلزم في الزراعة ويردّها برجاء المحصول. والكفّارة تردّ ما في الذمة من واجب. ومغيب الشمس يردها إلى الغيبة والستر. والماء الكثير في النهر يردّ بعضه بعضاً. وهذا المعنى له مراتب ودرجات: بلحاظ الردّ نفسه شدّة وضعفاً، ومن جهة خصوصيّات المردود واختلاف مراتبه. فالرد وعدم الاعتناء بذات اللّه عزّ وجلّ هو أعظم الكفر (**التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، مصدر سابق، ج10، ص80).

(3) علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن بكر بن صالح، عن القاسم بن يزيد، عن أبي عمر والزبيري، عن أبي عبد الله (ع) قال: قلت له: أخبرني عن وجوه الكفر في كتاب الله عز وجل قال: **الكفر في كتاب الله على خمسة أوجه:**
**فمنها كفر الجحود، والجحود على وجهين؛ والكفر بترك ما أمر الله؛ وكفر البراءة؛ وكفر النعم.**
**فأما كفر الجحود فهو الجحود بالربوبية وهو قول من يقول: لا رب، ولا جنة، ولا نار، وهو قول صنفين من الزنادقة يقال لهم: الدهرية، وهم الذين يقولون:** ﴿...وَمَا يُهۡلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهۡرُۚ﴾... (سورة الجاثية: الآية 23).
**وأما الوجه الآخر منُ الجحود فهو الجحود على معرفة، وهو أن يجحد الجاحد وهو يعلم أنه حق، قد استقر عنده، وقد قال الله عز وجل:** ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا=

استعمل فيها هذا اللفظ والتي وردت في القرآن، هما الكفرُ العقدي والكفر العمليّ، إذ يُنظر في الكفر العقدي إلى إنكار العقائد الإلٰهيّة الحقّة، وفي العمليّ إلى الجحود بالنِّعم وعدم أداء الشكر عليها. وفي كلِّ موردٍ استُعمل الكفرُ في معناهُ العقدي، فإنّه يكون شاهداً مناسباً للحصول على أجوبةٍ للسّؤال المبحوثِ عنه في هذا الكتاب.

ومن هنا، ومن خلال دراستنا لموارد استعمال لفظتي «الإيمان» و«الكفر» في الآيات الكريمة وتحديد متعلقاتهما، نصل إلى إجابة تعبّر عن وجهة نظر القرآن حول سؤالنا المبحوث عنه (ما هي مصاديقِ العقائد لازمة التحصيل؟).

---

= وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّاۚ﴾... (سورة النمل: الآية 14).

**والوجه الثالث من الكفر، كفر النعم، وذلك قوله تعالى يحكي قول سليمان (ع):** ﴿هَٰذَا مِن فَضْلِ رَبِّى لِيَبْلُوَنِىٓ ءَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُۖ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِۦۖ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّى غَنِىٌّ كَرِيمٌ﴾ (سورة النمل: الآية 40)، **وقال:** ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْۖ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِى لَشَدِيدٌ﴾ (سورة إبراهيم: الآية 7)، **وقال:** ﴿فَٱذْكُرُونِىٓ أَذْكُرْكُمْ وَٱشْكُرُوا۟ لِى وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ (سورة البقرة: الآية 152).

والوجه الرابع من الكفر، ترك ما أمر الله عز وجل به، وهو قول الله عز وجل: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَآءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ ﴿٨٤﴾ ثُمَّ أَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنكُم مِّن دِيَٰرِهِمْ تَظَٰهَرُونَ عَلَيْهِم بِٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَٰرَىٰ تُفَٰدُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْۚ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ﴾ (سورة البقرة: الآيتان 84 ـ 85)، **فكفرهم بترك ما أمر الله عز وجل به، ونسبهم إلى الإيمان ولم يقبله منهم ولم ينفعهم عنده، فقال:** ﴿...فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَاۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (سورة البقرة: الآية 85).

**والوجه الخامس من الكفر، كفر البراءة، وذلك قوله عز وجل يحكي قول إبراهيم (ع):** ﴿...كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةُ وَٱلْبَغْضَآءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥٓ﴾... (سورة الممتحنة: الآية 4).

**ب) تصنيف الآيات الدالّة على حكم تحصيل العقائد**: تقسم الآيات التي يمكن أن تفيد حكمَ تحصيل العقائد إلى مجموعاتٍ ثلاث:

1 ـ الآيات المبيّنة للنماذج التربويّة،

2 ـ الآيات المرغبة في تحصيل العقائد،

3 ـ الآيات التي اعتبرت بعض العقائد ضرورية.

1 ـ **الآيات المبيِّنة للنماذج التربويّة**: تعرّضت مجموعة من الآيات القرآنية لوصف المؤمنين وبيان السمات التي تمتاز بها الشخصيّات الإلٰهيّة المُختارة، وقد توجّهت بذلك إلى تربية مخاطبيها معتمدة في ذلك منهج التأسّي والاقتداء.

لكنّنا لا نستطيع أن نستفيد من هذا النوع من الآيات حكماً أكثر من الرُّجحان أو عدم الرجحان؛ فليست هذه الآيات في الواقع إلا مفسِّرة ومبيِّنة لمجموعةٍ أخرى من نظيراتها الآمرة بتحقيق هذه المُثُل العليا والتمثّل بها. وكمثالٍ على ذلك، فقد أمر القرآن الكريم في بعض المواضع بتحصيل التقوى، كما تعرّض في مواضع أخر لذكر أوصاف المتّقين، والنتيجة المنطقية لهذا القياس هي وجوبُ الاتّصاف بهذه الأوصاف وضرورة التحلّي بهذه الكمالات. ولذا، ففي كلِّ موضعٍ أشير فيه، عند التّعرض لبيان أوصاف الشخصيّات القرآنية، إلى اعتقادها ببعض الأمور أو عدم اعتقادها بأخرى، فإنّه يمكننا الحكم برجحان هذا الاعتقاد إذا ما قدّمت كنماذج تربويّة إيجابيّة وقيِّمة، كما يمكننا الحكم بعدم رجحانه عند عرضها لنماذج تربويّة سلبيّة وساقطة.

2 ـ **الآيات المرغِّبة في تحصيل العقائد**: أُشيرَ في مجموعةٍ أخرى من الآيات، بصورة واضحة ومباشرة، إلى مسألة تحصيل

العقائد؛ فقد أمرت، بغير واسطة، بتحصيل بعض المعتقدات المرغوبة، كما نهت عن بعض العقائد المحظورة. ويغطّي هذا النوع من الترغيب أو النهي مساحة واسعة تبدأ مع الضعيف من تلك الأوامر والترغيبات لتنتهي بالأوامر الجادّة والشّديدة، والأمر نفسه من ناحية النّهي والزّجر؛ إذ يبدأ بمجموعةٍ من الأوامر الضّعيفة إلى أن ينتهي بالنواهي الشّديدة.

ونظراً إلى أنّ السؤال المبحوث عنه في هذا الكتاب هو تعيين مصاديق العقائد الضرورية؛ فإنّنا سندرس، على حدة، تلك الآيات المشتملة على الأمر أو النّهي الشّديدين والتي تجعل متعلّقها بهذه الدرجة من الضرورة والأهميّة.

3 ـ **الآيات التي اعتبرت بعض العقائد ضرورية**: ترى هذه المجموعة من الآيات أنّ الإيمان بالشيء المأمور به أو المنهيِّ عنه، أو عدمَ الإيمان به هو معادل للكفر العقدي؛ وتدلُّ مثلُ هذه التعبيرات على ضرورة تلك العقائد. وغالباً ما نعثر على هذه الآيات في سياق آيات تعدِّد عواقبَ الكفر ببعض المعتقدات.

وفي ما يلي، سنشرع أوّلاً بدراسة الآيات التي أمرت بالإيمان بالأصول العقديّة الثلاثة الثّابتة بالدليل العقليّ؛ لنبحث بعد ذلك مفصلاً الآيات التي أشارت إلى المتعلّقات الأخرى للإيمان.

## 1 ـ 2 ـ 1 ـ الآيات التي أمرت بالإيمان بالأصول العقدية الثلاثة الثابتة بالدليل العقلي:

### 1 ـ 2 ـ 1 ـ 1 ـ الآيات الآمرة بالإيمان:

أُكِّد على الإيمان بالله في أكثر من ثلاثين آية جاءت في بيانات

متنوّعة، وفي جميع هذه الآيات ورد الإيمان بالله معطوفاً على المتعلقات الأخرى للإيمان، سوى في الآية 256 من سورة البقرة؛ فقد ورد لفظ الجلالة على نحو متعلّق وحيد للإيمان.

تقسم هذه الآيات إلى ثلاث مجموعات:

## المجموعة الأولى: الآيات الواصفة لشخصيّة المؤمن بالله

### 1 ـ الآيات 2 ـ 5 من سورة البقرة:

﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾

يتساءل العلّامة الطباطبائي في تفسيره لأوائل الآيات القرآنيّة الكريمة ـ والتي تعتبر أنّ هذا الكتاب السماويّ هو كتابٌ لهداية المتّقين ـ عن طبيعة التقوى التي تسبق الهداية القرآنيّة ويعتقد العلّامة في الإجابة عن هذه الأسئلة أنّ هداية المتقين السابقة كانت ناشئة عن فطرتهم السليمة وعقلهم، والهداية القرآنية التي تعدّ الهداية الثانية قد أكرمهم الله بها تقديراً لتقواهم[1]. لذا فإنّ المقصود في آية ﴿...هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ هي التقوى الفطرية، حتى إنّه بناءً على رأي، يمكن الدفاع عن التقوى الشرعية[2]؛ ولكن بغضّ النظر عمّا إذا كانت التقوى الفطرية هي المقصودة بالآية أم التقوى الشرعية، فإنّ

(1) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج1، ص44 ـ 45.

(2) إنّ الفائدة التي يشير إليها العلّامة رحمه الله في تفسير هذه الآية الشريفة غاية في الأهميّة، ويؤيدها آيات عدّة وكذلك بعض الروايات. لكن تبقى نسبتها إلى هذه الآيات محلّ تأمّل؛ وذلك لأنّ الظهور الأوّلي للهداية هو في الهداية القرآنيّة، =

التقوى والمتقين في هذا السياق نموذج قرآني، وقد ورد في التتمة بعض صفات المتّقين. ومن هنا، يكون حكمُ الاتّصاف بهذه الصّفات على أدنى التقادير هو الاستحباب. من بين الصفات المذكورة، الإيمان بالغيب والذي يعني الإيمان بالله[1].

**2 ـ الآية 177 من سورة البقرة:**

﴿لَّيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا ۖ وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ ۗ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾

عُدّ الإيمان بالله، واليوم الآخر، والملائكةِ، والكتابِ، والنبيين في هذه الآية الشريفة، شرطاً للاتّصاف بحقيقة «البرّ»، وللانضواء تحت ما ورد في ذيل الآية من قوله: ﴿أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾.

---

= وهي غير الهداية العقليّة والفطرية. والظهور الأولي للمتقين هو كذلك في خصوص الذين تلبّسوا بلباس التقوى من خلال امتثال الأوامر الإلهيّة التي تلقّوها عن طريق الوحي. فيدور الأمر في هذه الآيات بين أن نرفع اليد عن الظّهور الأولي للمتقين، فنصل بذلك إلي النتيجة عينها التي أشار إليها العلّامة؛ أو أن نحافظ على ذلك الظهور، فتكون تلك الهداية الأولي التي يذكرها العلّامة في حق المتّقين خلاف ما يفهم من الظهور الأوليّ للهداية. ويبدو أنّ هذا الوجه أكثر قبولاً وذلك من خلال وجود قرائن على استعمال الهداية في القرآن في غير هذا الظّهور الأوليّ، ومن جملتها في الموارد التي استعمِلت فيها الهداية بمعنى الهداية الارتقائية؛ نظير الآية الشريفة ﴿وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى﴾....

(1) «فالمراد بالإيمان بالغيب في مقابل الإيمان بالوحي والإيقان بالآخرة، هو الإيمان بالله تعالى». (**الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج1، ص46).

وقد ذُكرت في اللغة معانٍ عدّة للبِرّ والبَرّ[1]. وفي حين يتبنّى العلّامة الطباطبائي معنى الزيادة والسعة في الخير والإحسان فإنّه يرى أنّ البر في عبارة ﴿...وَلَٰكِنَّ ٱلۡبِرَّ مَنۡ ءَامَنَ﴾ مأخوذٌ على نحو حذف المضاف، وذلك بتقدير: ذو البِرّ[2]. ولكن يرى المرحوم الطبرسي أنّ المحذوف على الشكل التالي: «وَلكِنَّ الْبِرَّ بِرُّ مَنْ....»[3] وعلى أيّ حال، فإنّ الصفات الواردة فيها تحمل شروطاً عقدية وأخلاقيّة وسلوكيّة لا بدّ منها للاتّصاف بـ «البِرّ» والدُّخول في زمرة من تشير إليهم الآية بتعبيرها: ﴿...وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُتَّقُونَ﴾. وموضع الشّاهد على مطلوبنا هو هذه الشروط نفسُها؛ من الإيمان بالله واليوم الآخر.

**3 ـ الآية 285 من سورة البقرة:**

﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦۚ وَقَالُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَاۖ غُفۡرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيۡكَ ٱلۡمَصِيرُ﴾.

لقد عدّت هذه الآية الشريفة الإيمان بالله والملائكةِ والكتب والرُّسل مصاديق لما تنعقد عليه قلوب النبيّ (ص) والمؤمنين.

ويرى العلّامة الطباطبائي في تفسيره لهذه الآية وما يليها أنّ

---

(1) ذكِرت خَمس موارد لمعنى الكلمة موضع البحث:
حسن العمل في مقابل الغير (**التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، مصدر سابق، ج1، ص249).
اسم جامع للخير كله (**مجمع البحرين**، مصدر سابق، ج3، ص218).
الصِّدْقُ والطاعةُ (**لسان العرب**، مصدر سابق، ج4، ص51).
التوسع في فعل الخير (**المفردات في غريب القرآن**، مصدر سابق، ص114).
البار بذوي قرابته (**كتاب العين**، مصدر سابق، ج8، ص260).

(2) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج1 ص 429.

(3) **مجمع البيان**، مصدر سابق، ج 1 ص 477.

الآيتين تبيّنان بالإجمال جميع المعارف المرتبطة بأداء العباد حقوقَ العبوديّة لله تعالى[1]. وتشتمل هذه الآية، على جميع الحقائق المبيَّنة في السورة، فيخبر الله تعالى فيها أنّ الرسّول الأكرم (ص) والمؤمنين يتّصفون بالإيمان بالله، والملائكة، والكتب السّماوية، والأنبياء، والحديث عن ذلك ضمن هذا السياق يدلّ على وجوب اعتقاد كلّ مؤمن بكلِّ أصل من تلك الأصول، ما يعني أنّها في الواقع أركان للإيمان وشروط في تكوين شخصيّة المؤمن.

**4 ـ الآية 162 من سورة النساء:**

﴿لَٰكِنِ ٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ مِنْهُمْ وَٱلْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ ۚ وَٱلْمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَ ۚ وَٱلْمُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ أُو۟لَٰٓئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا﴾.

بيّنت هذه الآية معتقدات المؤمنين من الإيمان بكل ما نزل على الأنبياء و.. وكذلك الإيمان بالله وباليوم الآخر. ونظراً لما ذُكر في نهاية الآية من أنّ المتوفّرين على الشروط المذكورة يستحقون من الله أجراً عظيماً، يتضح أنّ الاتصاف بهذه الصفات ومنها الاعتقاد بالعقائد الآنفة هو أمر راجح على أدنى التقادير.

**5 ـ الآية 62 من سورة النور:**

﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَإِذَا كَانُوا۟ مَعَهُۥ عَلَىٰٓ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُوا۟ حَتَّىٰ يَسْتَـْٔذِنُوهُ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسْتَـْٔذِنُونَكَ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۚ فَإِذَا ٱسْتَـْٔذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأْذَن لِّمَن شِئْتَ مِنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمُ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾.

والآية 15 من سورة الحجرات:

---

(1) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج 2، ص 441.

﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمۡ يَرۡتَابُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ﴾.

تعرّضت كلتا الآيتين كما الآيات السابقة لتعريف المؤمنين وبيان صفاتهم بعبارات متشابهة إلى حدّ كبير، وببيان مُشترك يفيدُ الحصرَ أفادت أنّ المؤمنين هم الذين يؤمنون بالله ورسوله ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ...﴾، ثمّ جمعت إلى ذلك بعض الأوصاف العمليّة والسُّلوكية مما يتصف به المؤمنون.

وقد أكّدت الآية الأولى مرة أخرى، مضافاً إلى ما سبق، في تتمتها ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۚ﴾ على أنّ الإيمان بهذين الأصلين هو من صفات المؤمنين الضرورية.

## المجموعة الثانية: الآيات المُرغِّبة في الإيمان بالله تعالى

### 1 ـ الآية 136 من سورة النِّساء:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ مِن قَبۡلُۚ وَمَن يَكۡفُرۡ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا﴾.

يتّضح من هذه الآية الشريفة أنّ الإيمان بالله ورسوله والكتب الإلٰهيّة هو مما أمر الله به، وأنّ الكفرَ بالله، وملائكته، وكتُبه، ورُسُلِه، واليوم الآخر هو الضّلال.

والقَدَرُ المتيقّنُ من مدلول هذه الآية هو وجوبُ الإيمان وحرمة الكفر بالمصاديق المذكورة فيها.

### 2 ـ الآية 158 من سورة الأعراف:

﴿قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا ٱلَّذِي لَهُۥ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحۡيِۦ وَيُمِيتُۖ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيِّ

ﭐلۡأُمِّيِّ ٱلَّذِي يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمۡ تَهۡتَدُونَ﴾.

أمرت هذه الآية كذلك بالإيمان بالله والرسول. وتدل صيغة الأمر على الوجوب والإلزام. ويفيد الوعد بالهداية ﴿لَعَلَّكُمۡ تَهۡتَدُونَ﴾ التأكيد على لزوم الإيمان بالله ورسوله.

جاء في آيات أخرى من القرآن الكريم[1]، الأمر بالإيمان بالله والرسول وهو ما يدلّ على الوجوب ورغّبت آيات أخرى بالإيمان بالله والرسول بصيغة الاستفهام والتوبيخ[2].

**المجموعة الثالثة: الآيات الدالة على ضرورة الإيمان بالله تعالى**

**1 ـ الآية 18 من سورة الفتح:**

﴿وَمَن لَّمۡ يُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ فَإِنَّآ أَعۡتَدۡنَا لِلۡكَٰفِرِينَ سَعِيرٗا﴾.

يتضح بقرينة ما في الآية من المقابلة بين الكفر والإيمان أنّ المراد بالكفر فيها هو العقدي منه، وقد أوعدت الآية على ذلك

---

(1) ﴿ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسۡتَخۡلَفِينَ فِيهِۖ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَأَنفَقُواْ لَهُمۡ أَجۡرٞ كَبِيرٞ﴾ (سورة الحديد: الآية 7)؛ ﴿فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلنُّورِ ٱلَّذِيٓ أَنزَلۡنَاۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٞ﴾ (سورة التغابن: الآية 8)؛ ﴿مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ عَلَىٰ مَآ أَنتُمۡ عَلَيۡهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلۡخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِۗ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُطۡلِعَكُمۡ عَلَى ٱلۡغَيۡبِ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَجۡتَبِي مِن رُّسُلِهِۦ مَن يَشَآءُۖ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦۚ وَإِن تُؤۡمِنُواْ وَتَتَّقُواْ فَلَكُمۡ أَجۡرٌ عَظِيمٞ﴾ (سورة آل عمران: الآية 179).

(2) ﴿وَمَا لَكُمۡ لَا تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلرَّسُولُ يَدۡعُوكُمۡ لِتُؤۡمِنُواْ بِرَبِّكُمۡ وَقَدۡ أَخَذَ مِيثَٰقَكُمۡ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ﴾ (سورة الحديد: الآية 8)؛ ﴿ثُمَّ أَنتُمۡ هَٰٓؤُلَآءِ تَقۡتُلُونَ أَنفُسَكُمۡ وَتُخۡرِجُونَ فَرِيقٗا مِّنكُم مِّن دِيَٰرِهِمۡ تَظَٰهَرُونَ عَلَيۡهِم بِٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِ وَإِن يَأۡتُوكُمۡ أُسَٰرَىٰ تُفَٰدُوهُمۡ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيۡكُمۡ إِخۡرَاجُهُمۡۚ أَفَتُؤۡمِنُونَ بِبَعۡضِ ٱلۡكِتَٰبِ وَتَكۡفُرُونَ بِبَعۡضٖۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفۡعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمۡ إِلَّا خِزۡيٞ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۖ وَيَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلۡعَذَابِۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ﴾ (سورة البقرة: الآية 85).

الكفر بالسعير ـ بمعنى النار الموقدة أو ألسنة اللهَب ـ وقد ثبت في محلّه إمكان انتزاع الحكم بالإلزام والوجوب من كلّ أمر توعّدَ عليه القرآن بالعذاب الأخرويّ الشديد. ومضافاً إلى وجوب الإيمان، يُثبت لنا هذا الوعيد الشديد كذلك على الكفر المذكور، وضرورة الاجتناب عنه بالإيمان.

**2 ـ الآية 73 من سورة المائدة**

﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍۘ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌۚ وَإِن لَّمْ يَنتَهُوا۟ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾.

الكفر الذي تحدثت عنه هذه الآية كذلك هو الكفر العقدي؛ لأن البحث في الآية يدور حول التوحيد والشرك والتثليث. وقد تمّ هنا كذلك الوعيد على مثل ذلك الكفر بالعذاب الإلٰهيّ الشّديد.

**3 ـ الآية 136 من سورة النساء**

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ ءَامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِى نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِن قَبْلُۚ وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾.

أشارت الجملة الشريفة ﴿وَمَن يَكْفُرْ﴾ التي جاءت في مقابل جملة ﴿ءَامَنُوا۟﴾ كالموارد السابقة كذلك إلى الكفر العقدي، وتُبيّنُ العاقبةُ الحتميّة المنظورة له، ضرورةَ اجتنابه والإيمان بالطرف المقابل له.

## بحث دلالة الآيات:

مراتب الإيمان بالله: لا بدّ من الالتفات في هذا المجال إلى أنّ الاعتقادَ والإيمان اللذين أُكِّد عليهما في هذه الآيات هما الإيمان والاعتقادُ بالله إيماناً أكمل واعتقاداً أعلى، ما يستبطن الأمر بمراتب

التوحيد المتعدّدة[1]. وفي الواقع، فقد أمر القرآن بالإيمان باللهَ الذي عرّفَهُ هو والمتّصف بمراتب من التوحيد وبالعديد من الصّفات الإلٰهيّة، غيرَ أنّه وفي الوقت نفسه لا يُمكننا إثبات لزوم الاعتقاد بتلك المراتبِ التّوحيدية اتكاءً على مجرّد الدليل العقليّ السابق. لكن لا يخفى أنّ القرآن الكريم قد أشار بوضوح إلى الإيمان ببعض مراتب التوحيد:

### 1 ـ التوحيد:

أمر اللهُ تعالى في الآيات الأخيرة من سورة النِّساء بالإيمان بالتوحيد، وذلك في سياق أوامر يتوجّه بها إلى أهل الكتاب قائلاً:

﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّۚ إِنَّمَا ٱلۡمَسِيحُ عِيسَى ٱبۡنُ مَرۡيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلۡقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرۡيَمَ وَرُوحٞ مِّنۡهُۖ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦۖ وَلَا تَقُولُواْ ثَلَٰثَةٌۚ ٱنتَهُواْ خَيۡرٗا لَّكُمۡۚ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ سُبۡحَٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٞۘ لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلٗا﴾.

تتوجّه هذه الآيات من خلال جملة ﴿وَلَا تَقُولُواْ ثَلَٰثَةٌۚ ٱنتَهُواْ خَيۡرٗا لَّكُمۡۚ﴾، إلى أهل الكتاب صريحة في الدعوة إلى الاعتقاد بوحدانيّة الله والقَبول بها، وتؤكّد وجوب الإيمان بالتوحيد الذاتيّ والذي هو من لوازم الإيمان بالله.

### 2 ـ الربوبيّة:

وكما هو الحال في مسألة التوحيد، فقد بُحثت مسألة ربوبيّة الله

---

(1) سيرد بحث مفصل بهذا الشأن في مبحث حدود معرفة الله.

تعالى في آيات متعدّدة. كذلك أمرت آيات عديدة بصراحة بالإيمان بربوبيّة الله:

﴿رَّبَّنَآ إِنَّنَا سَمِعۡنَا مُنَادِيٗا يُنَادِي لِلۡإِيمَٰنِ أَنۡ ءَامِنُواْ بِرَبِّكُمۡ فَـَٔامَنَّاۚ رَبَّنَا فَٱغۡفِرۡ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرۡ عَنَّا سَيِّـَٔاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ ٱلۡأَبۡرَارِ﴾[1].

## 3 ـ الخالقيّة:

مع أنّ خالقيّة اللهِ لم تُذكر بشكل صريح كمُتعلّقٍ للإيمان، فإنّه يجب الالتفات إلى نُقطةٍ مُهمّةَ، هي أنّ ذلك كان بسببِ وضوحِ هذا الموضوع. ينقل القرآنُ على لِسانِ الكفّار، في المَواردِ الخمسةِ الآتية، أنّهم إذا ما سُئِلوا عن الخالق من هو؟ أجابوا: «اللّهَ»، يقول تعالى:

﴿وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّنۡ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُۖ فَأَنَّىٰ يُؤۡفَكُونَ﴾[2].

﴿وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّنۡ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُۚ قُلِ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِۚ بَلۡ أَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ﴾[3].

﴿وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّنۡ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُۚ قُلۡ أَفَرَءَيۡتُم مَّا تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ...﴾[4].

﴿وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّنۡ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡعَلِيمُ﴾[5].

---

(1) سورة آل عمران: الآية 131.

(2) سورة العنكبوت: الآية 61.

(3) سورة لُقمان: الآية 25.

(4) سورة الزّمر: الآية 38.

(5) سورة الزّخرف: الآية 9.

﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾[1].

فلا يوجد داع للأمر بالإيمان بأمر يؤمن به حتى الكفّار. ومن هذه المنطلق، فإنّ القرآن يشير صراحة، في معرض تعريفه بالله تعالى، إلى صفة خالقيّته ويقول:

﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَٱعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾[2].

﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ﴾[3].

## الاستنتاج

ورد الإيمان بالله في كلٍّ من المجموعات الثلاث التي سيقت للاستدلال بها في هذا المقام؛ سواء منها الآيات الواصفة للشخصيّات القرآنيّة والمثل التربوية، أو المرغِّبة بالإيمان الدَّاعية إليه، أو كما رأينا أخيراً في المجموعة الدالّة على ضرورة الإيمان بالله. ومن الواضح أنّ هذا التنوع في التعبير في الحديث عن الإيمان بالله هو كاشفٌ عن تقدّم بعض تلك الآيات على بعضٍ آخر في رتبة الدلالة، وأنّ بعضها يعاضد بعضها الآخر، وهي بذلك تثبت وجوب الإيمان بالله.

### 1 ـ 2 ـ 1 ـ 2 ـ الآيات التي أمرت بالإيمان بالمعاد:

يختلف ما ورد في القرآن الكريم حول لزوم الإيمان بالمعاد عن

---

(1) سورة الزّخرف: الآية 87.

(2) سورة الأنعام: الآية 102.

(3) سورة غافر: الآية 62.

الأدلّة القرآنيّة المثبِتة لوجوب الإيمان بالله تعالى. فمع قيام الدليل العقليّ على ضرورة كلّ من الإيمان بالله والإيمان بالمعاد، فإنّ الأدلّة الشّرعية الواردة في الاعتقاد بالله تُحمل على الإرشاديّة المحضة، بينما تُحمل تلك الداعية إلى الاعتقاد بالمعاد على الإرشاديّة غير المحضة[1]؛ وذلك لأنّ صدور الحكم الشرعيّ في مجال الاعتقاد بالمعاد لا يستلزم أي محذور، خلافاً لصدوره في الإيمان بالله حيث يلزم التسلسل المحال.

لقد تناول القرآن الكريم موضوع القيامة والحشر وسائر ما يرتبط به في العديد من الآيات وفي مواضع مختلفة، وربّما أمكن الادعاء أنّ ثلث القرآن يتمحور حول المعاد. غير أنّ البحث الصريح حول المعاد كان في سبع عشرة آية نوردها في ما يأتي:

## المجموعة الأول: الآيات الواصفة لشخصيّة المؤمن بيوم الحساب:

تعرّضنا في المباحث السّابقة للاستدلال بالآيتين الشريفتين: الأولى هي الآية 177 من سورة البقرة؛ والثانية هي الآية 162 من سورة النِّساء. وهما تشيران، مضافاً إلى الإيمان بالله، إلى الإيمان بيوم الحساب. ويُستفاد منهما الحكمُ برجحان هذا الاعتقاد. ويُمكننا إضافة الآيات التالية إلى هذه الآيات:

### 1 ـ الآية 62 من سورة البقرة:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ

---

(1) الأوامر الإرشاديّة المحضة، هي تلك التي يكون صدورُ حكم من الشارع في موردها محالاً، وإذا ما ورد في حقّها أمرٌ شرعيٌ فإنّه يكون مُهمَلاً. أمّا الأوامر الإرشاديّة غير المحضة، فهي تلك التي يكون صدورُ الأمرِ المولويّ والشّرعي في خصوصها جائزاً.

وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَعَمِلَ صَـٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾.

والآية 69 من سورة المائدة:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلصَّـٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَعَمِلَ صَـٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾.

تنفي هاتان الآيتان الخوف والحزن عن كلٍّ من المؤمنين (المسلمين) واليهود، والنصارى، والصّابئين؛ إذا ما آمنوا بالله واليوم الآخر، وتحقّقت في أنفسهم ما تشير إليه الآية من لوازم ذلك.

**2 ـ الآيتان 113 و114 من سورة آل عمران:**

﴿لَيْسُوا۟ سَوَآءً ۗ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ ءَايَـٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ﴿١١٣﴾ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُسَـٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ مِنَ ٱلصَّـٰلِحِينَ ﴿١١٤﴾﴾.

وقد عدَّت هذه الآية الشريفة الإيمان بيوم الحساب إلى جانب الإيمان بالله كصفة من صفات طائفة من أهل الكتاب.

**3 ـ الآية 38 من سورة النساء:**

﴿وَٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۗ وَمَن يَكُنِ ٱلشَّيْطَـٰنُ لَهُۥ قَرِينًا فَسَآءَ قَرِينًا﴾

والآية 105 من سورة الكهف:

﴿أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِـَٔايَـٰتِ رَبِّهِمْ وَلِقَآئِهِۦ فَحَبِطَتْ أَعْمَـٰلُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَزْنًا﴾.

وفقاً لهاتين الآيتين، إنّ الكفر بيوم الحساب، وعدم الإيمان بيوم القيامة، هو من خصائص المرائينَ وأولئك الذين حبطت أعمالهم. ويدلّ هذا الأمر على عدم رجحان الخصائص المذكورة.

**المجموعة الثانية: الآيات المُرغِّبة في الإيمان بيوم الحساب:**

﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَأَنفَقُوا۟ مِمَّا رَزَقَهُمُ ٱللَّهُ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِهِمْ عَلِيمًا﴾[1].

وتشير هذه الآية إتماماً لما ورد في سياقها إلى خصوصيّة البخل عند اليهود، وهي تحثّهم بلطيف بيانها على الإنفاق. ورغم ظهور استفهامها في التعجّب؛ إلا أنّها في مقام الإنكار والتوبيخ. فهي وبإشارتها إلى السبب الباعث على بخل اليهود، المتمثّل بعدم إيمانهم الحقيقي بالله واليوم الآخر، تدعوهم إلى ذلك الإيمان، وفي النتيجة إلى التحلي بالسخاء والإنفاق.

**المجموعة الثّالثة: الآيات الدّالة على ضرورة الإيمان بيوم الحساب**

مضى الاستدلال بالآية 136 من سورة النساء، وثمة آيات أخرى يصلح الاستناد إليها في هذا المجال:

**1 ـ الآية 10 من سورة الإسراء:**

﴿وَأَنَّ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾

وكما هو واضح فالآية تختصّ بالحديث عن عدم الإيمان بالآخرة، وتتوعّد عليه العذاب الأليم، وهي بذلك تدلّ على حرمة الكفر بالآخرة كضرورة من الضروريّات.

**2 ـ الآية 16 من سورة الروم:**

﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَكَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا وَلِقَآئِ ٱلْـَٔاخِرَةِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ فِى ٱلْعَذَابِ مُحْضَرُونَ﴾

---

(1) سورة النساء: الآية 39.

تتناول هذه الآية الكفر بآيات الله وبالآخرةِ، وهو ظاهرٌ في الكفر العقدي وذلك بقرينة عطفه بالتكذيب (وكذّبوا)؛ فتكونُ الآية دالّة على حُرمة عدم الإيمان بالآخرة كما دلّت الآية السالفة.

**3 ـ الآية 8 من سورة سبأ:**

﴿أَفۡتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَم بِهِۦ جِنَّةُۢۗ بَلِ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡأٓخِرَةِ فِي ٱلۡعَذَابِ وَٱلضَّلَٰلِ ٱلۡبَعِيدِ﴾.

بيَّنت هذه الآية سوء العاقبة التي يوصل إليها ترك الإيمان بالآخرة من الابتلاء بالعذاب والضلال البعيد، وتدلُّ سوء العاقبة هذه على حُرمة متعلّقها أي أنّ عدم الإيمان بالآخرة حرام. وفي المُقابل، سيكون نقيضُ ذلك من الإيمان بها واجباً وضروريّاً.

## استنتاج

يمكننا أن نستنتج من مجموع هذه الآيات أنّ الإيمان بيوم الحساب كالإيمان بالله تعالى أمر قد أُكِّدَ عليه وأعطي الأمر به بصراحة.

### 1 ـ 2 ـ 1 ـ 3 ـ الآيات الآمرة بالإيمان بالنُّبوة

تشير آيات متعدّدة ومتنوّعة إلى الإيمان بالنبوة. تشير هذه الآيات أحياناً إلى الإيمان بنبي خاص، وأحياناً أخرى إلى الإيمان بعدد من الأنبياء أو بكل أنبياء الله. وسنذكر هذه الآيات بشكل مختصر:

**أولاً: الآيات الواصفة للنماذج المؤمنة بالنبوة:**

بحثنا في مبحث الإيمان بالله والإيمان بالمعاد الآيتين 177 و285 من سورة البقرة، والآيتين 150 و152 من سورة النساء، والآية 81 من سورة المائدة والآيتين المتشابهتين (62) من سورة النور والآية (15) من سورة الحجرات، وقد دلّت تلك الآيات على

الإيمان بالنبوة كذلك واعتبرت أنّه كالإيمان بالله والمعاد أمر واجب التحصيل. ويمكن أن نذكر مضافاً إلى تلك الآيات آيات كريمة أخرى تدل على وجوب الإيمان بالنبوة:

1 ـ الآية 111 من سورة المائدة:

﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّـۧنَ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِى وَبِرَسُولِى قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَٱشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ﴾.

الحواريون هم من النّماذج التربويّة القرآنيّة الرّفيعة فهم من صفوة أصحاب عيسى (ع)، ويفيد هذا النعت الذي قيل في حقهم هنا الحكمَ باستحباب ذلك الوصف ورُجحانه كقدر متيقّن وحدّ أدنى.

2 ـ الآيتان 80 و84 من سورة التوبة:

﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾.

﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ ۖ إِنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَمَاتُوا۟ وَهُمْ فَٰسِقُونَ﴾.

تتحدّث الآيتان عن المنافقين ومصيرهم البائس، وأنّ العلة في سوء عاقبتِهِم وعدم استحقاقهم لطلبِ المغفرةِ لهم هو كفرهم وعدم إيمانهم بالله ورسوله؛ فهم من النّماذج القرآنيّة المذمومةِ، واتّصافُهم بتلك الصِّفة محكوم بالكراهة على نحو قدر متيقَّن وحد أدنى.

## ثانياً: الآيات المرغبة بالإيمان بالنبوة:

من بين الآيات التي استدللنا بها على وجوب الإيمان بالنبوة، الآيات 136 من سورة النساء، 158 من سورة الأعراف، 7 من سورة الحديد، و8 من سورة التغابن. ومضافاً إلى هذه الآيات فالآيات التالية تدل على هذا المدعى كذلك:

الآية 179 سوره آل عمران:

﴿مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ ۗ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى ٱلْغَيْبِ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَجْتَبِى مِن رُّسُلِهِۦ مَن يَشَآءُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ ۚ وَإِن تُؤْمِنُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾

الآية 158 من سورة الأعراف:

﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾

أمرت هاتان الآيتان بشكل صريح وواضح بالإيمان بالله ورسله.

**ثالثاً: الآيات الدالّة على ضرورة الإيمان بالنبوة**

استندنا في المباحث السابقة على الآية 13 من سورة الفتح والآية 136 من سورة النساء وقد دلّتا على ضرورة الاعتقاد بالنبوة ويمكن كذلك الاستدلال بآيات أخرى:

1 ـ الآيتان 150 و151 من سورة النساء:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا۟ بَيْنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا۟ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴿١٥٠﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ حَقًّا ۚ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا ﴿١٥١﴾﴾

نظراً إلى عطف الكفر في الآية على التفريق بين الله ورُسُلِه في مقابل الإيمان الانتقائيّ ببعضهم، فإنّ هذا الكفر هو كفرٌ عقديّ ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ حَقًّا﴾. ولذا، فما ورد في الآية بعد ذلك من التوعّد بالعذاب ﴿ٱلْعَذَابِ ٱلْمُهِينِ﴾ هو دليل على لزوم الاجتناب عن هذا الكفر وعلى وجوب الإيمان بالمعتقدات المذكورة.

2 ـ الآية 12 من سورة المائدة:

﴿۞وَلَقَدۡ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ وَبَعَثۡنَا مِنۡهُمُ ٱثۡنَيۡ عَشَرَ نَقِيبٗاۖ وَقَالَ ٱللَّهُ إِنِّي مَعَكُمۡۖ لَئِنۡ أَقَمۡتُمُ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَيۡتُمُ ٱلزَّكَوٰةَ وَءَامَنتُم بِرُسُلِي وَعَزَّرۡتُمُوهُمۡ وَأَقۡرَضۡتُمُ ٱللَّهَ قَرۡضًا حَسَنٗا لَّأُكَفِّرَنَّ عَنكُمۡ سَيِّـَٔاتِكُمۡ وَلَأُدۡخِلَنَّكُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُۚ فَمَن كَفَرَ بَعۡدَ ذَٰلِكَ مِنكُمۡ فَقَدۡ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ﴾.

وعدت الآية الكريمة بني إسرائيل مضافاً إلى العهد المُحكم الذي أخِذ عليهم بأفضل العواقب الأخرويّة إذا ما آمنوا بأنبياء الله تعالى ﴿لَّأُكَفِّرَنَّ عَنكُمۡ سَيِّـَٔاتِكُمۡ وَلَأُدۡخِلَنَّكُمۡ جَنَّٰتٖ﴾. وفي المقابل إذا ما أصرّوا على الكفر ولم يُحصّلوا الإيمان فسيواجهون المصير السيّء ﴿فَقَدۡ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ﴾. وتدلّ هذه العبارات على ضرورة امتلاك تلك العقيدة.

## الاستنتاج

نلاحظ بعد بحث المجموعات الثلاث السابقة أنّ الإيمان بالنبوة كالإيمان بالله وبيوم الحساب، هي عقيدة واجبة التحصيل.

### 1 ـ 2 ـ 2 ـ الآيات الآمرة بمتعلّقات الإيمان الأخرى:

تبيّن من الآيات السابقة أنّه مضافاً إلى الإيمان بالله، وبيوم الجزاء، وبالأنبياء ثمة متعلقات أخرى بالإيمان بها. هل إنّ الإيمان بتلك المتعلّقات واجب كذلك؟ أو أنّ حكم الاعتقاد بهذه الأمور مختلف؟ سنتناول هذا الموضوع في ما يلي.

**الملائكة**: كما مرّ آنفاً في الآيتين 177 و285 من سورة البقرة والآية 136 من سورة النساء، فقد أُشيرَ إلى الإيمان بالملائكة كذلك.

﴿لَّيۡسَ ٱلۡبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمۡ قِبَلَ ٱلۡمَشۡرِقِ وَٱلۡمَغۡرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلۡبِرَّ مَنۡ ءَامَنَ

بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾.

﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦۚ وَقَالُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَاۖ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ﴾.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ ءَامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِى نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِن قَبْلُۚ وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾.

وبالتأمّل في هذه الآيات يمكن عدّ آيتي سورة البقرة من الآيات الواصفة للشخصيّات التربوية النموذجيّة، في حين تَدخُل آية النساء في الآيات المثبتة لضرورة هذا الاعتقاد. ومن هنا، يمكن أن نستنتج أنّ الإيمان بالملائكة هو اعتقاد ضروريّ.

غير أنّه يوجد سؤال جدير بالبحث وهو: هل يُعدّ الإيمان بالملائكة عقيدة مستقلة إلى جانب العقائد الضرورية الأخرى، أم أنه تابعٌ لها؟ يبدو أنّه ليس عقيدة مستقلّة، بل هو من لواحق الاعتقاد بالنبوة، ويشهد لهذه الدعوى ما يستفاد من الآيات الأخرى التي تعرّضت لذِكر الملائكة؛ فقد تحدّث القرآن عن أصناف مختلفة من الملائكة وبيّن الوظائف والمهامّ المتعدِّدة التي أسنِدت إليهم، ويُعتبر الوحيُ الإلٰهيّ هنا، وإيصال رسالات الله إلى الأنبياء، والحفاظ عليها ورعايتها من أهمّ وظائفهم. وقد كانت هذه الوظيفة مورداً لتشكيك بعض اليهود؛ مما دفعهم إلى نصب العداوة لبعض الملائكة، ويجيبهم القرآن الكريم قائلاً:

﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[1].

---

(1) سورة البقرة: الآية 97.

والمؤيد الآخر لرجوع الإيمان بالملائكة إلى النبوّة هو وروده في سياق الإيمان بالكتاب والرُّسل، كلٌّ ذلك يشكّل شاهداً على رجوع هذه العقيدة إلى أصل النبوّة العقدي.

والخلاصة هي أنّ الاعتقاد بالملائكة، واجب ولكنها ليست عقيدة مستقلة بل تعود في الحقيقة إلى الاعتقاد بالنبوة.

**الكتب السماوية**: تكرر في القرآن الكريم ذكر الإيمان بأحد الكتب السماوية أو بأجمعها على أنّه أحد متعلّقات الإيمان[1] وقد

---

(1) ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ (سورة البقرة: الآية 4).

﴿وَءَامِنُوا بِمَا أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ﴾ (سورة البقرة: الآية 41).

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُؤْمِنُ بِمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ...﴾ (سورة البقرة: الآية 91).

﴿قُولُوا ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (سورة البقرة: الآية 136).

﴿هَا أَنتُمْ أُولَاءِ تُحِبُّونَهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ﴾ (سورة آل عمران: الآية 119).

﴿لَّكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ...﴾ (سورة النساء: الآية 162).

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ هَلْ تَنقِمُونَ مِنَّا إِلَّا أَنْ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلُ وَأَنَّ أَكْثَرَكُمْ فَاسِقُونَ﴾ (سورة المائدة: الآية 59).

﴿المر تِلْكَ ءَايَاتُ الْكِتَابِ وَالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ الْحَقُّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (سورة الرعد: الآية 1).

﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَى ءَاثَارِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا﴾ (سورة الكهف: الآية 6).

﴿فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنزَلْنَا وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (سورة التغابن: الآية 8).

تكرر هذا الذكر بتعابير مختلفة من مثل الكتاب، ما أنزل، النور و... وقد أكدّت بعض تلك الآيات على هذا الأمر بشدّة:

﴿بِئْسَمَا ٱشْتَرَوْاْ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ أَن يَكْفُرُواْ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بَغْيًا أَن يُنَزِّلَ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۖ فَبَآءُو بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٍ ۚ وَلِلْكَـٰفِرِينَ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾[1].

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَـٰبَ ءَامِنُواْ بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُم مِّن قَبْلِ أَن نَّطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰٓ أَدْبَارِهَآ أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّآ أَصْحَـٰبَ ٱلسَّبْتِ ۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا﴾[2].

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۚ أَوَلَوْ كَانَ ٱلشَّيْطَـٰنُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ﴾[3].

وبالالتفات إلى الوعيد الأخرويّ الشّديد الذي ورد في هذه الآيات الثلاث على عدم الإيمان بالكتب السماوية والكفر بهم، نستطيع أن نستنبطَ منها أنّ الاعتقادَ بالكتب السماويّة هو اعتقاد واجبٌ وضروريّ. ولكن لا تعدّ هذه العقيدة مستقلّة وفي عرض العقائد الضرورية الأخرى، بل هي من لواحق الاعتقاد بالنبوّة؛ فإنّ نتيجة الاعتقاد بالنبوّة هي القَبولُ بالكتب الإلٰهيّة والانقياد لمضامينها.

**الآيات الإلٰهيّة**: وردت كلمة «آية» أكثر من ثلاثمئة مرّة في آيات القرآن الكريم. وقيل في توضيح معنى الآية إنّ هذا اللفظ قد استعمل بمعنى العلامة والدليل الموصل إلى المطلوب[4]، مستندين في ذلك

(1) سورة البقرة: الآية 90.

(2) سورة النساء: الآية 47.

(3) سورة لقمان: الآية 21.

(4) والتحقيق أنّ هذه الكلمة مأخوذة من مادّة أوى يأوي، بمعنى التوجّه والقصد إلى مقام ليستريح فيه، فهي على وزان فعلة، وهذه المادّة كثير استعمالها من اليأي=

إلى معناها اللغويّ. والدلائل والعلامات الإلٰهيّة مُختلفة ومتعدِّدة، وحكم الإيمان بكلّ آية أو إنكارها متناسب معها شدةً وضعفاً. تحيط الآيات الإلٰهيّة، من معجزات الأنبياء إلى الآيات التكوينية، بوجود الإنسان وتستغرق حياته، وكلها تسمّى آيات[1]، وفي ما يلي نشير إلى بعض ما ورد في ذلك من القرآن:

﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[2].

﴿مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ الْفُرْقَانَ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ﴾[3].

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾[4].

﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾[5].

---

= [أيي] وإن كان معناه قريبا منها وهو التعمّد. فالآية ما يكون مورداً للتوجّه والقصد إلى المقصود ووسيلة للوصول بها إليه، وهذا المعنى منظور في جميع موارد استعمالها. ﴿وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا﴾ (سورة البقرة: الآية 231) فهي كلّ ما يكون مورداً للقصد والتوجّه للوصول إلى اللّه تعالى ومعرفته. (**التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، مصدر سابق، ج1، ص178).

(1) وكذلك الآيات التالية في سورة آل عمران: الآيات 11 و19 و21؛ سورة الأنعام: الآية 49؛ سورة الأعراف: الآيات 36 و40 و182؛ سورة النحل: الآية 104؛ سورة الكهف: الآيتان 105 و106؛ سورة الحج: الآية 57؛ سورة العنكبوت: الآيتان 23 و47؛ سورة الروم: الآية 16؛ سورة الجاثية: الآية 11؛ سورة الحديد: الآية 19؛ سورة التغابن: الآية 10؛ سورة البلد: الآية 19.

(2) سورة البقرة: الآية 39.

(3) سورة آل عمران: الآية 4.

(4) سورة النساء: الآية 56.

(5) سورة المائدة: الآيتان 10 و86

ونظراً إلى المقدّمات الآنفة، لا بدّ من حمل الآيات التي توعّدت منكري الآيات الإلٰهيّة بالعذاب الأخرويّ الشديد على القَدر المُتيقّن منها، وهو معجزات الأنبياء التي تشكّل في حقيقتها أدلّة وعلاماتٍ على صِدق دعواهم في النبوّة. ومن هنا يكون المقصود من الآيات التي عُدَّ الاعتقادُ بها في القرآن ضرورياً هو معجزات الأنبياء، فيرجع هذا المصداق العقديّ كذلك الاعتقاد الضروريّ بالنبوّة ولا يشكّل بعينه عقيدة مستقلّة إلى جانب العقائد الضرورية الأخرى.

## نتيجة الأدلّة القرآنيّة

انتهينا من دراستنا للآيات المتقدّمة إلى أنّ المصاديق العقديّة الضرورية تتمثّل في: التوحيد، والمعاد، والنبوّة. وأمّا الموضوعات الأخرى التي ذُكرت في القرآن، على نحو متعلّق للإيمان، فترجع إلى هذه العقائد الأساس الثلاث.

## 1 ـ 3 ـ الدليل الروائي:

تعرّضت روايات عدّة إلى بيان المُعتقدات التي يجب على المؤمن الإيمان بها. وهي تقسم إلى طوائف: روايات دعائم الإسلام، والروايات المبيّنة للحد الأقل من الدين والتديّن، وروايات عرض الدين على الإمام، وروايات محض الإسلام. وسنتناول في التتمة بحث عدد من هذه الروايات:

### 1 ـ 3 ـ 1 ـ روايات دعائم الإسلام:

جاء في عدد من الروايات ذكرُ أركانِ ودعائم الإسلام، وقد ذُكر الاعتقاد ببعض هذه المعتقدات على أنّه ركن من أركان الإسلام.

## 1 ـ رواية أبو الْيسع:

مُحَمَّدُ بْنُ يحْيى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّد، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يحْيى، عَنْ عِيسَى بْنِ السَّرِي أَبِي الْيَسَعِ قَالَ: «قُلْتُ لأبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع): أَخْبِرْنِي بِدَعَائِمِ الإسْلَام الَّتِي لَا يَسَعُ أَحَداً التَّقْصِيرُ عَنْ مَعْرِفَةِ شَيء مِنْهَا، الَّذِي مَنْ قَصَّرَ عَنْ مَعْرِفَةِ شَيء مِنْهَا فَسَدَ دِينُهُ ولَمْ يَقْبَلِ الله مِنْهُ عَمَلَهُ، ومَنْ عَرَفَهَا وعَمِلَ بِهَا صَلَحَ لَهُ دِينُهُ وقَبِلَ مِنْهُ عَمَلَهُ ولَمْ يضِقْ بِهِ مِمَّا هُوَ فِيهِ لِجَهْلِ شَيء مِنَ الأمُورِ جهلَهُ؛ فَقَالَ (ع): «**شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، والإيمَانُ بِأَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللَّهِ (ص)، والإقْرَارُ بِمَا جَاءَ بِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، وحَقٌّ فِي الأمْوَالِ الزَّكَاةُ، وَالْوَلَايةُ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وجَلَّ بِهَا؛ وَلَايةُ آلِ مُحَمَّد (ص)**». قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: هَلْ فِي الْوَلَايةِ شَيءٌ دُونَ شَيء فَضْلٌ يُعْرَفُ لِمَنْ أَخَذَ بِهِ؛ قَالَ (ع): «**نَعَمْ... تَقُولُ لَقَدْ كُنْتُ عَلَى أَمْرٍ حَسَنٍ**».

أَبُو عَلِي الأشْعَرِي، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ، عَنْ صَفْوَانَ، عَنْ عِيسَى بْنِ السَّرِي أَبِي الْيَسَعِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع): مِثْلَهُ[1].

## دراسة السند:

لهذه الرواية سندان وكلاهما معتبر. كل الرواة في السند الأول للرواية موثقين: من مثل محمد بن يحيى العطار[2]، وأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري[3]، وصفوان بن يحيى البجلي[4]، وعيسى بن السري أبو اليسع[5]؛ وكذا السند الآخر للرواية فيه رواة

(1) **الكافي**، مصدر سابق، ج2، بَابُ دَعَائِمِ الإسْلَام، ص20، ح6.

(2) **رجال النّجاشي**، ص353؛ **الخلاصة**، ص157، (مصدران سابقان).

(3) **رجال الكشي**، ص596؛ **رجال الطوسي**، ص351، (مصدران سابقان).

(4) **رجال الطوسي**، ص338؛ **رجال الكشي**، ص508، (مصدران سابقان).

(5) **رجال النّجاشي**، ص296؛ **الخلاصة**، ص123، (مصدران سابقان).

ثقة، مثل أبو علي الأشعري (أحمد بن إدريس القمي)[1] ومحمد بن عبد الجبار القمي[2].

## دراسة الدلالة:

سأل أبو الْيسع عن دعائم الإسلام التي يجب على كل فرد معرفتها. «الدعم» و«الدعامة» يعني الأساس والركن[3]. وقد ذكر الإمام (ع) في جوابه موارد، وعدّها من دعائم الإسلام:

أ) وحدانيّة الله تعالى: «**شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ**».

ب) رسالة النبي الأكرم (ص): «**الإيمان بِأَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللَّهِ (ص)**».

ج) الإقرار بمحتوى الرسالة: «**الإِقْرَارُ بِمَا جَاءَ بِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ**».

د) الاعتقاد بأنّ زكاة الأموال حق: «**حَقٌّ فِي الأَمْوَالِ الزَّكَاةُ**».

هـ) قبول ولاية الأئمة (ع): «**وَالْوَلَايَةُ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وجَلَّ بِهَا وَلَايَةُ آلِ مُحَمَّد (ص)**».

## 2 ـ الرواية الثانية لأبي اليسع:

جعفر بن أحمد، عن صفوان، عن أبي اليسع، قال: قلت لأبي

---

(1) **رجال النّجاشي**، ص92؛ **الفهرست**، ص64؛ **الخلاصة**، ص16.، (مصادر سابقة).

(2) **رجال الطوسي**، ص391؛ **الخلاصة**، ص142، (مصدران سابقان).

(3) «الدَّعْمُ أن يميلَ الشيء فَتَدْعَمَهُ بدِعام كما تَدْعَمُ عُروشَ الكَرْمِ ونحوه، والدِّعامَةُ: اسم الخشبة التي يدْعَمُ بها» (**لسان العرب**، ج12، ص201؛ **كتاب العين**، ج2، ص60)، (مصدران سابقان).

عبد الله (ع): حدثني عن دعائم الإسلام التي بني عليها، ولا يسع أحداً من الناس تقصير عن شيء منها، الذي من قصر عن معرفة شيء منها كبت عليه دينه ولم يقبل منه عمله، ومن عرفها وعمل بها صلح دينه وقبل منه عمله، ولم يضق به ما فيه بجهل شيء من الأمور جهله قال: فقال: «**شهادة ألا إله إلا الله، والإيمان برسول الله (ص)، والإقرار بما جاء به من عند الله**»، ثم قال: «**الزكاة والولاية شيء دون شيء، فضل يعرف لمن أخذ به، قال رسول الله (ص): «من مات لا يعرف إمامه مات ميتة جاهلية، وقال الله...**»[1].

## دراسة السند والدلالة:

سلسلة السند هذه كالرواية السابقة لأبي اليسع، معتبرة. فقد نقل محمد بن عمر بن عبد العزيز الكشي الرواية وهو موثّق[2]. وكذلك جعفر بن أحمد بن أيوب السمرقندي[3]، صفوان بن يحيى البجلي[4]، وعيسى بن السري أبو اليسع[5] موثقين.

على الرغم من بين هذه الرواية وسابقتها من التفاوت من حيث الدلالة والسند، إلا أنّه لا مناص عن حمل إحداهما على الأخرى وعدّهما رواية واحدة؛ نظراً إلى التشابه الكبير بين مضمونيهما وسنديهما. وبذلك سيكون مفاد هذه الرواية عين ما استفيد من تلك.

---

(1) **رجال الكشي**، مصدر سابق، ص425، ح799.

(2) **رجال النّجاشي**، ص372؛ **الفهرست**، ص 403، (مصدران سابقان).

(3) المصدر نفسه، ص121؛ **الخلاصة**، مصدر سابق، ص32.

(4) المصدر نفسه، ص120؛ **رجال الطوسي**، ص338؛ **رجال الكشي**، ص508، (مصدران سابقان).

(5) المصدر نفسه، ص296؛ **الخلاصة**، مصدر سابق، ص123.

### 3 ـ رواية عيسى:

عَلِي بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ يونُسَ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ، عَنْ عِيسَى بْنِ السَّرِي قَالَ: قُلْتُ لأبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع): حَدِّثْنِي عَمَّا بُنِيتْ عَلَيهِ دَعَائِمُ الإسْلَام، إِذَا أَنَا أَخَذْتُ بِهَا زَكَي عَمَلِي ولَمْ يضُرَّنِي جَهْلُ مَا جَهِلْتُ بَعْدَهُ فَقَالَ: «**شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وأَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللَّهِ (ص)، والإِقْرَارُ بِمَا جَاءَ بِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، وحَقٌّ فِي الأمْوَالِ مِنَ الزَّكَاةِ، وَالْوَلَايةُ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ، بِهَا وَلَايةُ آلِ مُحَمَّد (ص)؛ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) قَالَ: «مَنْ مَاتَ ولَا يعْرِفُ إِمَامَهُ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيةً؛ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَطِيعُوا اللَّهَ وأَطِيعُوا الرَّسُولَ وأُولِي الأمْرِ مِنْكُمْ، فَكَانَ عَلِي (ع)، ثُمَّ صَارَ مِنْ بَعْدِهِ الْحَسَنُ، ثُمَّ مِنْ بَعْدِهِ الْحُسَينُ، ثُمَّ مِنْ بَعْدِهِ عَلِي بْنُ الْحُسَينِ، ثُمَّ مِنْ بَعْدِهِ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِي، ثُمَّ هَكَذَا يكُونُ الأمْرُ، إِنَّ الأرْضَ لَا تَصْلُحُ إِلَّا بِإِمَام وَمَنْ مَاتَ لَا يعْرِفُ إِمَامَهُ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيةً، وأَحْوَجُ مَا يكُونُ أَحَدُكُمْ إِلَى مَعْرِفَتِهِ إِذَا بَلَغَتْ نَفْسُهُ هَاهُنَا**»؛ قَالَ: وَأَهْوَى بِيدِهِ إِلَى صَدْرِهِ، «**يقُولُ حِينَئِذ لَقَدْ كُنْتُ عَلَى أَمْر حَسَن**»[1].

### دراسة السند:

قلنا بتوثيق محمد بن عيسى بن عبيد ويونس بن عبد الرحمن. وحماد بن عثمان الناب ثقة كذلك[2]؛ لذا فإنّ سلسلة السند هذه معتبرة.

### دراسة الدلالة:

سأل عيسى عن أركان الإسلام وأراد من الإمام (ع) أن يبيّن له

(1) **الكافي**، مصدر سابق، ج2، بَابُ دَعَائِمِ الإِسْلَامِ، ص21، ح9.

(2) **رجال النّجاشي**، ص143؛ **الخلاصة**، ص56، (مصدران سابقان).

الأركان التي يوجب الاعتقاد بها تزكية الأعمال ولا يوجب عدم العلم بغيرها الضرر (**حَدِّثْنِي عَمَّا بُنِيتْ عَلَيهِ دَعَائِمُ الإِسْلَامِ إِذَا أَنَا أَخَذْتُ بِهَا زَكي عَمَلِي ولَمْ يضُرَّنِي جَهْلُ مَا جَهِلْتُ بَعْدَهُ**) وذكر الإمام في الجواب عدداً من الأسس العقدية:

أ) وحدانيّة الله تعالى: «**شَهَادَةُ أَنْ لا إِلَهَ إِلّا اللَّهُ**».

ب) رسالة النبيّ الأكرم (ص): «**الْإِيمَانُ بِأَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللَّهِ (ص)**».

ج) الإقرار بمضمون الرسالة: «**الإِقْرَارُ بِمَا جَاءَ بِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ**».

د) الاعتراف بحقّ الزّكاة في الأموال: «**حَقٌّ فِي الأَمْوَالِ مِنَ الزَّكَاةِ**».

هـ) الإذعان لولاية الأئمّة (ع): «**والوَلايَةُ التِي أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وجَلَّ بِهَا وَلَايَةُ آلِ محمّد (ص)**».

والعبارات التي وردت بعد ذلك في نهاية الرواية، كانت جميعها كذلك في صدد بيان أهميّة الولاية وتعدادِ مصاديق أولياء الله تعالى.

## 4 ـ رواية السمط:

[تفسير فرات بن إبراهيم]: عُبَيْدُ بْنُ كَثِير، عَنِ الْحُسَينِ بْنِ نَصْر، عَنْ أيوبَ بْنِ سُلَيمَانَ الْفَزَارِي، عَنْ أَيوبَ بْنِ عَلِي بْنِ الْحُسَينِ بْنِ السِّمْطِ قَالَ: سَمِعْتُ أَبِي يقُولُ: سَمِعْتُ عَلِي بْنَ أَبِي طَالِب (ع) يقُولُ: «**سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ** (ص) **يقُولُ: لَمَّا نَزَلَتْ** ﴿قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ أَجۡرًا إِلَّا ٱلۡمَوَدَّةَ فِي ٱلۡقُرۡبَىٰۗ﴾ **قَالَ جَبْرَئِيلُ: يا مُحَمَّدُ إِنَّ لِكُلِّ دِين أَصْلاً، ودِعَامَةً، وفَرْعاً، وبُنْياناً، وإِنَّ أَصْلَ الدِّينِ ودِعَامَتَهُ قَوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا**

**اللَّهُ، وإِنَّ فَرْعَهُ وبُنْيانَهُ مَحَبَّتُكُمْ أَهْلَ الْبَيتِ ومُوَالاتُكُمْ في ما وَافَقَ الْحَقَّ ودَعَا إِلَيهِ»**[1].

**دراسة السند:**

سند هذه الرواية مخدوش؛ لوجود عبيد بن كثير العامري، المتهم بالوضع[2].

**دراسة الدلالة:**

تُطلعنا هذه الرواية كذلك على مواردَ تُشكّلُ أركاناً للدين ودعائم، وهي تُشير إلى أهمِّ هذه الأركان، أي «قولُ لا إلهَ إلا اللهُ».

النقطة المهمّة في هذه الرواية هي جعلها ولاية أهل البيت فرعاً من فروع الدين. ولا تنافيَ بين كون الولاية فرعاً في هذه الرواية وكونها أصلاً في روايات أخرى؛ إذ إنّه في مقام المقايسة والمفاضلة بين أصلي التوحيد والولاية، تكون الأولوية والامتياز للأصل الأوّل، وفي مثل هذا الأمر ستكون الولاية فرعاً بلا أدنى ريب. أمّا حينما نكون في مقام ترتيب جميع المعتقدات الدينيّة، فإنّه لا شكّ في أنّ الولاية تعدُّ بالنّسبة إلى باقي العقائد من الأركان والأصول.

## نتيجة الاستدلال بروايات دعائم الإسلام

السؤال الذي يُطرح في هذا المقام هو: هل المصاديق التي عُدّت في هذه الروايات من أركان الدين هي بمعنى أنّها عقائد دينيّة

---

(1) **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج23، ص248، ح19.

(2) **رجال النّجاشي**، ص234؛ **الخلاصة**، ص145؛ **رجال ابن الغضائري**، ج1، ص80، (مصادر سابقة).

ضرورية أم لا؟ أو ما المراد من ركنية هذه العقائد وضروريتها؟

ولا بد هنا من ذكر مقدمة لتوضيح محل البحث أكثر، الواجبات على أقسام ثلاثة:

1 ـ الواجبات التي تعدّ مخالفتها معصية فقط وأداؤها إلزامي.

2 ـ الواجبات التي تعدّ من أركان الدين ومخالفتها، مضافاً إلى كونها معصية، توجب الفساد والنقص في الدين.

3 ـ الواجبات التي تُعدّ، علاوةً على كلّ ما سبق، من حدود الدين والتديّن وتستتبع مُخالفتُها حكماً ظاهرياً بالخروج عن الدين، أي بالكفر والارتداد.

والظاهر أنّ الروايات لم تكن ناظرة إلى القسم الثالث من الواجبات ولم تكن في مقام تعيين الحد بين الإسلام والكفر، فلو كانت كذلك، لاستتبع عدم الإيمان بما ذكرت تلك الأحكام الظاهرية المرتبطة بالارتداد. ما تهدِف إليه هذه الروايات يرجع إلى مقام باطن الدين وواقعه فهي في صدد بيان واقعية الدين والتّدين وحقيقتهما، وهي بذلك تتحدّث عن النوع الثّاني من الواجبات وترمي إلى أنّ الدين في واقعه وحقيقة أمره لا يكتمل ما لم ينطو قلب المؤمن على تلك العقائد ويلتزم سلوكه بتلك الالتزامات.

وبناء على ذلك؛ يمكن استنباط العقائد الدينيّة الضرورية من هذه الروايات بملاحظة تلك المصاديق المشتركة التي تكرّر ذكرُها في جميع روايات هذا الباب، فهي التي تمثّل العقائد الضرورية. وبالجمع بين مداليل الروايات السّابقة ننتهي إلى القول بوجوب وضرورة الإيمان بكلّ من الأصول العقديّة الثلاثة: معرفة الله، ومعرفة الرّسول (ومعرفة الإمام على نحو الخصوص)، وبوجوب الإيمان بجميع ما تضمّنته رسالة نبيّ الإسلام بصورة عامة.

### 1 ـ 3 ـ 2 ـ الروايات المبيّنة للحد الأدنى من الدين والتديّن:

تناولت روايات عدة الحدّ الأدنى من عقائد التديّن والإيمان، والتي تُعدّ ضرورية، وبعضَ ضرورات الدين الأخرى من أخلاقيات وسلوكيّات لا غنى عنها.

## 1 ـ رواية سُلَيم بن قيس

عَلِي بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُمَرَ الْيَمَانِي، عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ، عَنْ أَبَانِ بْنِ عَياش، عَنْ سُلَيم بْنِ قَيس قَالَ: سَمِعْتُ عَلِياً (ع) يقُولُ وأَتَاهُ رَجُلٌ فَقَالَ لَهُ: مَا أَدْنَى مَا يَكُونُ بِهِ الْعَبْدُ مُؤْمِناً، وأَدْنَى مَا يَكُونُ بِهِ الْعَبْدُ كَافِراً، وأَدْنَى مَا يَكُونُ بِهِ الْعَبْدُ ضَالاً: فَقَالَ لَهُ: «**قَدْ سَأَلْتَ فَافْهَم الْجَوَابَ؛ أَمَّا أَدْنَى مَا يَكُونُ بِهِ الْعَبْدُ مُؤْمِناً أَنْ يعَرِّفَهُ اللَّهُ تَبَارَكَ وتَعَالَى نَفْسَهُ فَيقِرَّ لَهُ بِالطَّاعَةِ، ويعَرِّفَهُ نَبِيهُ (ص) فَيقِرَّ لَهُ بِالطَّاعَةِ، وَيعَرِّفَهُ إِمَامَهُ وَحُجَّتَهُ فِي أَرْضِهِ وشَاهِدَهُ عَلَى خَلْقِهِ فَيقِرَّ لَهُ بِالطَّاعَةِ**»، قُلْتُ لَهُ: يا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، وإِنْ جَهِلَ جَمِيعَ الأَشْياءِ إِلَّا مَا وَصَفْتَ؟ قَالَ: «**نَعَمْ إِذَا أُمِرَ أَطَاعَ وإِذَا نُهِي انْتَهَى. وأَدْنَى مَا يكُونُ بِهِ الْعَبْدُ كَافِراً مَنْ زَعَمَ أَنَّ شَيئاً نَهَى اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ اللَّهَ أَمَرَ بِهِ ونَصَبَهُ دِيناً يتَوَلَّى عَلَيهِ، ويزْعُمُ أَنَّهُ يعْبُدُ الَّذِي أَمَرَهُ بِهِ وإِنَّمَا يعْبُدُ الشَّيطَانَ. وأَدْنَى مَا يكُونُ بِهِ الْعَبْدُ ضَالاً أَنْ لَا يعْرِفَ حُجَّةَ اللَّهِ تَبَارَكَ وتَعَالَى وشَاهِدَهُ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِي أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِطَاعَتِهِ وَفَرَضَ وَلَايتَهُ**»؛ قُلْتُ: يا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ صِفْهُمْ لِي، فَقَالَ: «**الَّذِينَ قَرَنَهُمُ اللَّهُ عَزَّ وجَلَّ بِنَفْسِهِ وَنَبِيهِ، فَقَالَ** ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾، قُلْتُ: يا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ أَوْضِحْ لِي، فَقَالَ: «**الَّذِينَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) فِي آخِرِ خُطْبَتِهِ يوْمَ قَبَضَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَيهِ: «إِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَينِ لَنْ تَضِلُّوا بَعْدِي ما إن تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا؛ كِتَابَ اللَّهِ وعِتْرَتِي أَهْلَ بَيتِي، فَإِنَّ**

**اللَّطِيفَ الْخَبِيرَ قَدْ عَهِدَ إِلَي أَنَّهُمَا لَنْ يفْتَرِقَا حَتَّى يرِدَا عَلَي الْحَوْضَ كَهَاتَينِ (وَجَمَعَ بَينَ مُسَبِّحَتَيهِ) وَلَا أَقُولُ كَهَاتَينِ (وَجَمَعَ بَينَ الْمُسَبِّحَةِ والْوُسْطَى) فَتَسْبِقَ إِحْدَاهُمَا الأخْرَى؛ فَتَمَسَّكُوا بِهِمَا لَا تَزِلُّوا ولَا تَضِلُّوا ولَا تَقَدَّمُوهُمْ فَتَضِلُّوا»**[1].

## دراسة السند:

لا يمكن الاعتماد على هذا السند، لأنّ أبان بن أبي عياش ضعيف[2]؛ وإن كان باقي الرواة (علي بن إبراهيم، والده، حماد بن عيسى الجهني، إبراهيم بن عمر اليماني، عمر بن أذينة[3]، وسُلَيم بن قيس) ثقات.

## دراسة الدلالة:

سأل الراوي في هذه الرواية عن الحد الأدنى للإيمان وأجاب الإمام بتعيينه. وفي مقابل الإيمان سأل الراوي عن حدّي الكفر والضلال مرتّبين، فأجابه الإمام (ع) إلى ذلك.

وقد عُدّت فيها مصاديقُ العقائد واجبةِ التحصيل وفق هذا النحو:

معرفة الله (**أَنْ يُعَرِّفَهُ اللَّهُ تَبَارَكَ وتَعَالَى نَفْسَهُ فَيُقِرَّ لَهُ بِالطَّاعَةِ**).

معرفة الرّسول (**ويُعَرِّفَهُ نَبِيَّهُ (ص) فَيُقِرَّ لَهُ بِالطَّاعَةِ**).

---

(1) **الكافي**، مصدر سابق، ج2، بَابُ أَدْنَى مَا يَكُونُ بِهِ الْعَبْدُ مُؤْمِناً، أَوْ كافراً، أَوْ ضَالًا، ص415.

(2) **رجال الطوسي**، ص126؛ **رجال ابن الغضائري**، ج1، ص36؛ **الخلاصة**، ص207، (مصادر سابقة).

(3) **رجال النّجاشي**، ص284؛ **الفهرست**، ص325؛ **رجال الطوسي**، ص339، (مصادر سابقة).

معرفة الإمام (**وَيُعَرِّفُهُ إِمَامَهَ وحُجَّتَهُ فِي أَرْضِهِ وشَاهِدَهُ عَلَى خَلْقِهِ فَيُقِرَّ لَهُ بِالطَّاعَةِ**).

ما يلفت في هذه الرواية أنّها أعطتِ الملاك والمعيار لتعيين المقدار اللّازمِ لكلّ واحدةٍ من هذه العقائد ليصل المؤمن من خلاله إلى حدّ «الإقرار بالطّاعة»، وبتحقّق هذا المِلاك فلا نقص في عقيدة المؤمن، ولو لم يقبل بأي عقيدة أخر («إنْ جَهِلَ جَمِيعَ الأَشْيَاءِ إلّا مَا وَصَفْتَ»، قَالَ: «**نَعَمْ إِذَا أُمِرَ أَطَاعَ وإِذَا نُهِيَ انْتَهَى**»)، كما ذكرت أنّ عدم الطّاعة، في أيّ مجالٍ وبأيّ مقدارٍ، يوجِب النقصَ في الدين والإيمان.

## 2 ـ رواية أبي بصير:

عَلِي بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ صَالِحِ بْنِ السِّنْدِي، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِير، عَنْ عَلِي بْنِ أَبِي حَمْزَةَ، عَنْ أَبِي بَصِير قَالَ: سَمِعْتُهُ يَسْأَلُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع)، فَقَالَ لَهُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ أَخْبِرْنِي عَنِ الدِّينِ الَّذِي افْتَرَضَ اللَّهُ عَزَّ وجَلَّ عَلَى الْعِبَادِ مَا لَا يَسَعُهُمْ جَهْلُهُ ولَا يُقْبَلُ مِنْهُمْ غَيْرُهُ، مَا هُوَ؟ فَقَالَ (ع): «**أَعِدْ عَلَي**»، فَأَعَادَ عَلَيهِ، فَقَالَ: «**شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وأَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللَّهِ (ص)، وإِقَامُ الصَّلَاةِ، وإِيتَاءُ الزَّكَاةِ، وحِجُّ الْبَيتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيهِ سَبِيلاً، وَصَوْمُ شَهْرِ رَمَضَانَ**»، ثُمَّ سَكَتَ قَلِيلاً، ثُمَّ قَالَ: «**وَالْوَلَايةُ**» مَرَّتَينِ، ثُمَّ قَالَ: «**هَذَا الَّذِي فَرَضَ اللَّهُ عَلَى الْعِبَادِ، وَلَا يسْأَلُ الرَّبُّ الْعِبَادَ يوْمَ الْقِيامَةِ فَيقُولَ: «أَلَّا زِدْتَنِي عَلَى مَا افْتَرَضْتُ عَلَيكَ»، ولَكِنْ مَنْ زَادَ زَادَهُ اللَّهُ، إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) سَنَّ سُنَناً حَسَنَةً جَمِيلَةً ينْبَغِي لِلنَّاسِ الأَخْذُ بِهَا**»[1].

---

(1) **الكافي**، مصدر سابق، ج2، بَابُ دَعَائِمِ الإسْلَامِ، ص22، ح11.

## دراسة السند:

يعتبر هذا السند مخدوش؛ فعليّ بن أبي حمزة البطائنيّ يُعدُّ من كبار الواقفة، وفي القبول برواياته آراء عدّة: الاعتماد عليها مطلقاً، وعدم الاعتماد مطلقاً، والتفصيل في ذلك بين ما كان قبل وقفه وما كان بعده؛ وهو ما نتبنّاه كما تقدّم، لكنّ تمييز ذلك أمر غاية في الصعوبة؛ لذا فلا يمكن القبول بسند هذه الرواية.

## دراسة الدلالة:

سأل الراوي في هذه الرواية عن الدين الذي لا يُعذر الناسُ في جهله ولا يُقبل منهم غيرُه (مَا لا يَسَعُهُمْ جَهْلُهُ ولا يُقْبَلُ مِنْهُمْ غَيْرُهُ مَا هُوَ)، لذا فإنّ جواب الإمام (ع) سيمثّل مصاديق العقائد الدينيّة لازمة التحصيل. كما إن الإمام (ع) قد حدّد في هذه الرواية بعضَ التكاليف الدينيّة الواجبة مضافاً إلى تعيينه العقائد الضرورية.

تعرّضت هذه الرواية للإيمان بالأصول العقديّة الثلاثة «التوحيد»، «النبوّة»، و«الإمامة»؛ ثم أشير فيها إلى عددٍ من الواجبات الدينيّة الضرورية، كذلك وقد ذكرت الولاية في سياقها.

## 3 ـ رواية جعفر الكنّاسي:

معاني الأخبار، عَنِ ابْنِ الْوَلِيدِ، عَنِ الصَّفَّارِ، عَنِ ابْنِ عِيسَى، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيد، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَير، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ، عَنْ جَعْفَر الْكُنَاسِي قَالَ: قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع): مَا أَدْنَى مَا يَكُونُ بِهِ الْعَبْدُ مُؤْمِناً؟ قَالَ: «**يشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ**

**وَرَسُولُهُ، وَيقِرُّ بِالطَّاعَةِ، وَيعْرِفُ إِمَامَ زَمَانِهِ فَإِذَا فَعَلَ ذَلِكَ فَهُوَ مُؤْمِنٌ»**[1].

## دراسة السند:

كل الرواة ثقاة من بينهم محمد بن حسن بن أحمد بن الوليد[2]، ومحمد بن حسن الصفار[3]، ومحمد بن عيسى بن عبيد[4]، وحسين بن سعيد الأهوازي[5]، ومحمد بن أبي عمير زياد[6]، وحماد بن عثمان الناب[7]. ولكننا لا نعثر في كتب الرجال على شخص باسم «جعفر الكنّاسي» ولا حتى في الأسانيد ولا في المرويّ عن حماد بن عثمان. لذا لا يمكن الاعتماد على سند هذه الرواية.

## دراسة الدلالة:

تؤكد هذه الرواية كسابقاتها على ضرورة الإيمان بالأصول

---

(1) **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج66، باب 29 أدنى ما يكون به العبد مؤمناً وأدنى ما يخرجه عنه، ص17، ح1.

(2) **رجال النّجاشي**، ص383؛ **الفهرست**، ص442؛ **رجال الطوسي**، ص439؛ **الخلاصة**، ص147، (مصادر سابقة).

(3) **رجال النّجاشي**، ص354؛ **الخلاصة**، ص157، (مصدران سابقان).

(4) **رجال الكشي**، ص538؛ **رجال ابن داود**، ص509، (مصدران سابقان).

(5) **الفهرست**، ص150؛ **رجال الطوسي**، ص355؛ **الخلاصة**، ص39، (مصادر سابقة).

(6) **رجال النّجاشي**، ص327؛ **الفهرست**، ص405، (مصدران سابقان).

(7) **رجال النّجاشي**، ص143؛ **الخلاصة**، ص56؛ **رجال الكشي**، ص372، (مصادر سابقة).

الثّلاثة: التوحيد، النبوّة، والإمامة، لكنّ فيها فارقاً أوحد، فهي لا تُثبت وجوبَ الاعتقاد بإمامة غير الإمام الحيّ في زمان المكلَّف.

## 4 ـ رواية إسماعيل الجعفي:

عَنْهُ، عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّد، عَنِ الْوَشَّاءِ، عَنْ أَبَان، عَنْ إِسْمَاعِيلَ الْجُعْفِي قَالَ: دَخَلَ رَجُلٌ عَلَى أَبِي جَعْفَر (ع) وَمَعَهُ صَحِيفَةٌ، فَقَالَ لَهُ أَبُو جَعْفَر (ع): «**هَذِهِ صَحِيفَةُ مُخَاصِمٍ يسْأَلُ عَنِ الدِّينِ الَّذِي يُقْبَلُ فِيهِ الْعَمَلُ**»، فقَالَ: رَحِمَكَ اللَّهُ، هَذَا الَّذِي أُرِيدُ! فَقَالَ أَبُو جَعْفَر (ع): «**شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وأَنَّ مُحَمَّداً (ص) عَبْدُهُ ورَسُولُهُ، وتُقِرَّ بِمَا جَاءَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، والْوَلَايةُ لَنَا أَهْلَ الْبَيتِ، والْبَرَاءَةُ مِنْ عَدُوِّنَا، والتَّسْلِيمُ لأمْرِنَا، والْوَرَعُ، والتَّوَاضُعُ، وانْتِظَارُ قَائِمِنَا، فَإِنَّ لَنَا دَوْلَةً إِذَا شَاءَ اللَّهُ جَاءَ بِهَا**»[1].

دراسة السند: يعود ضمير «عنه» إلى حسين بن محمد بن عامر وهو ثقة[2]. إلا أنّ النجاشي يرى أنّ معلّى بن محمد البصري «مضطرب الحديث»[3]، في حين يرى السيّد الخوئي أنّه ثقة ويرد على كلام النجاشي قائلاً:

«أقول: الظاهر أن الرجل ثقة يعتمد على رواياته، وأما قول النجاشي من اضطرابه في الحديث والمذهب فلا يكون مانعا عن وثاقته. أما اضطرابه في المذهب فلم يثبت كما ذكره بعضهم، وعلى تقدير الثبوت فهو لا ينافي الوثاقة، وأما اضطرابه في الحديث فمعناه أنه قد يروي ما يَعرف، وقد يروي ما يُنكر، وهذا كذلك لا ينافي

---

(1) **الكافي**، ج2، مصدر سابق، بَابُ دَعَائِمِ الإِسْلَامِ، ص23، ح13.

(2) **رجال النّجاشي**، ص66؛ **الخلاصة**، ص52، (مصدران سابقان).

(3) **رجال النّجاشي**، المصدر نفسه، ص418.

الوثاقة. ويؤكد ذلك[1].

لكنّ المسألة المهمّة في هذا المجال أنّ السيّد الخوئي (رحمه الله) لم يقبل بوثاقة هذا الرّاوي إلا بناءً على توثيق رواة كامل الزيارات؛ وهي قاعدة غير تامّة. ومن هنا فعلى فرض قبولنا بعدم المنافاة بين اضطرابه في الحديث ووثاقته، فلا دليل آخر يُثبت وثاقته. لكنّ سائر رواة هذا الحديث هم من الموثّقين من الحسن بن علي الوشّاء[2]، أبان بن عثمان الأحمر[3] وإسماعيل بن عبدالرحمان الجعفي[4]. لذا فإنّ سند هذه الرواية مخدوش.

## دراسة الدلالة:

يسأل الراوي عن الدين الذي به يقبل عملُ المتدين، وبغيره يكون الدين ناقصاً مرفوضاً، وجوابُه هو عين الجواب على السؤال عن الحدّ الأقلّ من الدين، والذي يمكننا أن نستخرج منه المصاديق العقديّة الضرورية.

وفي هذه الرواية كذلك، عُدّ الإيمان بالأصول العقديّة الثلاثة التي ذُكرت في الروايات السابقة ضروريّاً ولازماً؛ وهي: التوحيد، والاعتقادُ بالنّبوة والإقرارُ بجميع ما تضمّنتهُ الرّسالة، والاعتقادُ بإمامة أهل البيت (ع) وولايتهم (وقد وردت هنا إلى جانب البراءة من أعدائهم والتسليم لأوامرهم).

وهنا يجدر التنبيه إلى نقاط عدّة:

---

(1) **معجم رجال الحديث**، مصدر سابق، ج18، ص259.

(2) **رجال النّجاشي**، مصدر سابق، ص39.

(3) **رجال الكشي**، ص375؛ **الخلاصة**، ص22، (مصدران سابقان).

(4) **رجال النّجاشي**، ص111؛ رجال **الطوسي**، ص159، (مصدران سابقان).

1 ـ لم تتقيد هذه الرواية، بذكر الواجبات العقدية فقط، بل بيّنت كذلك الواجبات الأخلاقيّة والعملية، وشأنها في ذلك شأن العديد من الروايات الأخرى.

2 ـ تعرّضت هذه الرواية أيضاً، خلافاً لمجموع ما تقدّم من روايات هذا الباب، لبيان السلبيات، كما أشارت إلى النواهي والمحرّمات، وذلك من خلال أمرها بالبراءة والورع. فلهذه الرواية شمول وعموم وهي في مقام بيان مطلق التكاليف الدينيّة الضرورية، فعلاً كانت أم تركاً.

3 ـ إنّ التّفاوت بين مصاديق الواجبات المذكورةِ في هذه الروايات يكمن في أنّها في مقام الإجمال، فهي لم تعمد إلى تفصيل كلٍّ منها، فقد ذكرت مثلاً (التَّسْلِيم لأَمْرِنَا) وهو عنوان كليّ ينطوي على جميع الواجبات وإن لم تصرّح بها.

## 5 ـ رواية هشام:

[كفاية الأثر]: الْحُسَينُ بْنُ عَلِي، عَنْ هَارُونَ بْنِ مُوسَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ، عَنِ الصَّفَّارِ، عَنْ يعْقُوبَ بْنِ يزِيدَ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَير، عَنْ هِشَام قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمّد (ع) إِذْ دَخَلَ عَلَيهِ مُعَاوِيةُ بْنُ وَهْب وَعَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ أَعْينَ، فَقَالَ لَهُ مُعَاوِيةُ بْنُ وَهْب: يا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِي الْخَبَرِ الَّذِي رُوِي؟ ثُمَّ قَالَ (ع): **«إِنَّ أَفْضَلَ الْفَرَائِضِ وَأَوْجَبَهَا عَلَى الإِنْسَانِ مَعْرِفَةُ الرَّبِّ والإِقْرَارُ لَهُ بِالْعُبُودِيةِ؛ وحَدُّ الْمَعْرِفَةِ أَنْ يعْرِفَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ غَيرُهُ ولَا شَبِيهَ لَهُ ولَا نَظِيرَ، وأَنْ يعْرِفَ أَنَّهُ قَدِيمٌ مُثْبَتٌ مَوْجُودٌ غَيرُ فَقِيد مَوْصُوفٌ مِنْ غَيرِ شَبِيه ولَا مُبْطِل، لَيسَ كَمِثْلِهِ شَيءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ**

الْبَصِيرُ. وبَعْدَهُ مَعْرِفَةُ الرَّسُولِ والشَّهَادَةُ بِالنُّبُوَّةِ، وأَدْنَى مَعْرِفَةِ الرَّسُولِ الإِقْرَارُ بِنُبُوَّتِهِ وَأَنَّ مَا أَتَى بِهِ مِنْ كِتَاب أَوْ أَمْر أَوْ نَهْي فَذَلِكَ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ. وبَعْدَهُ مَعْرِفَةُ الإِمَامِ الَّذِي بِهِ تَأْتَمُّ بِنَعْتِهِ وصِفَتِهِ واسْمِهِ فِي حَالِ الْعُسْرِ والْيسْرِ؛ وأَدْنَى مَعْرِفَةِ الإِمَامِ أَنَّهُ عِدْلُ النَّبِي، إِلَّا دَرَجَةَ النُّبُوَّةِ، ووَارِثُهُ، وأَنَّ طَاعَتَهُ طَاعَةُ اللَّهِ وطَاعَةُ رَسُولِ اللَّهِ، والتَّسْلِيمُ لَهُ فِي كُلِّ أَمْر، والرَّدُّ إِلَيهِ، والأَخْذُ بِقَوْلِهِ، ويَعْلَمُ أَنَّ الإِمَامَ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ (ص) عَلِي بْنُ أَبِي طَالِب، وبَعْدَهُ الْحَسَنُ، ثُمَّ الْحُسَينُ، ثُمَّ عَلِي بْنُ الْحُسَينِ، ثُمَّ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِي، ثُمَّ أَنَا، ثُمَّ بَعْدِي مُوسَى ابْنِي، وبَعْدَهُ عَلِي ابْنُهُ، وبَعْدَ عَلِي مُحَمَّدٌ ابْنُهُ، وبَعْدَ مُحَمَّد عَلِي ابْنُهُ، وبَعْدَ عَلِي الْحَسَنُ ابْنُهُ، والْحُجَّةُ مِنْ وُلْدِ الْحَسَنِ»، ثُمَّ قَالَ: «يا مُعَاوِيةُ جَعَلْتُ لَكَ أَصْلاً فِي هَذا فَاعْمَلْ عَلَيهِ، فَلَوْ كُنْتَ تَمُوتُ عَلَى مَا كُنْتَ عَلَيهِ لَكَانَ حَالُكَ أَسْوَأَ الأَحْوَالِ، فَلَا يغُرَّنَّكَ قَوْلُ مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يرَى بِالْبَصَرِ». وقَالَ (ع): «وقَدْ قَالُوا أَعْجَبَ مِنْ هَذَا؛ أَوَلَمْ ينْسُبُوا آدَمَ (ع) إِلَى الْمَكْرُوهِ أَوَلَمْ ينْسُبُوا إِبْرَاهِيمَ (ع) إِلَى مَا نَسَبُوهُ، أَوَلَمْ ينْسُبُوا دَاوُدَ (ع) إِلَى مَا نَسَبُوهُ مِنْ حَدِيثِ الطَّيرِ، أَوَ لَمْ ينْسُبُوا يوسُفَ الصِّدِّيقَ إِلَى مَا نَسَبُوهُ مِنْ حَدِيثِ زَلِيخَا، أَوَ لَمْ ينْسُبُوا مُوسَى (ع) إِلَى مَا نَسَبُوهُ مِنَ الْقَتْلِ، أَوَلَمْ ينْسُبُوا رَسُولَ اللَّهِ (ص) إِلَى مَا نَسَبُوهُ مِنْ حَدِيثِ زَيد، أَوَلَمْ ينْسُبُوا عَلِي بْنَ أَبِي طَالِب (ع) إِلَى مَا نَسَبُوهُ مِنْ حَدِيثِ الْقَطِيفَةِ؛ إِنَّهُمْ أَرَادُوا بِذَلِكَ تَوْبِيخَ الإِسْلَامِ لِيرْجِعُوا عَلَى أَعْقَابِهِمْ. أَعْمَى اللَّهُ أَبْصَارَهُمْ كَمَا أَعْمَى قُلُوبَهُمْ، تَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ عُلُوّاً كَبِيراً»[1].

---

(1) **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج54، الباب 5، نفي الرؤية وتأويل الآيات، ح32.

**دراسة السند:** سند هذه الرواية مرسل.

**دراسة الدلالة:** يعدّد الإمام (ع) في هذه الرواية أهمّ العقائد واجبة والضرورية، الأهمّ منها فالأهمّ، فيذكر أنّ أوجبَ الواجبات هي معرفة الله، وتأتي في المرحلة التالية معرفة الرسول كثاني أهمّ الواجبات والشهادة له بالرسالة، ثمّ يحدّد الإمام (ع) ثالث الواجبات في معرفة الإمام والوليّ، ويذكر بعد ذلك أنّ كلَّ ذلك هو بيان للصراط السويّ المستقيم ومن لا يتّبع هذا الأصل فسيرحل عن هذه الدنيا في أسوأ حال.

والجدير بالملاحظة في هذه الرواية أنّها تبيّن حدود كلّ من هذه العقائد الأساس الضرورية بعبارات نظير «وحَدُّ الْمَعْرِفَةِ...»، «وأَدْنَى مَعْرِفَةِ الرَّسُولِ...»، و«وأَدْنَى مَعْرِفَةِ الإمام...».

## 6 ـ رواية أبي الجارود:

عَنْهُ، عَنْ أَبِي الْجَارُودِ قَالَ: قُلْتُ لأَبِي جَعْفَر (ع): يا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ، هَلْ تَعْرِفُ مَوَدَّتِي لَكُمْ، وَانْقِطَاعِي إِلَيكُمْ، وَمُوَالَاتِي إياكُمْ؟ قَالَ: فَقَالَ: **«نَعَمْ»**، قَالَ: فَقُلْتُ: فَإِنِّي أَسْأَلُكَ مَسْأَلَةً تُجِيبُنِي فِيهَا فَإِنِّي مَكْفُوفُ الْبَصَرِ قَلِيلُ الْمَشْيِ وَلَا أَسْتَطِيعُ زِيارَتَكُمْ كُلَّ حِين، قَالَ: «**هَاتِ حَاجَتَكَ**»، قُلْتُ: أَخْبِرْنِي بِدِينِكَ الَّذِي تَدِينُ لِلَّهِ عَزَّ وجَلَّ بِهِ أَنْتَ وأَهْلُ بَيتِكَ لأدِينَ للَّهِ عَزَّ وجَلَّ بِهِ، قَالَ: «**إِنْ كُنْتَ أَقْصَرْتَ الْخُطْبَةَ فَقَدْ أَعْظَمْتَ الْمَسْأَلَةَ، واللَّهِ لأعْطِينَّكَ دِينِي ودِينَ آبَائِي الَّذِي نَدِينُ للَّهِ عَزَّ وجَلَّ بِهِ؛ شَهَادَةَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وأَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللَّهِ (ص) والإِقْرَارَ بِمَا جَاءَ بِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، وَالْوَلَايَةَ لِوَلِيّنَا، وَالْبَرَاءَةَ مِنْ عَدُوِّنَا، وَالتَّسْلِيمَ لأَمْرِنَا، وانْتِظَارَ قَائِمِنَا، والِاجْتِهَادَ، والْوَرَعَ**»[1].

---

(1) **الكافي**، مصدر سابق، ج2، بَابُ دَعَائِمِ الإِسْلَامِ، ص22، ح10.

## دراسة السند:

يتعلّق أول سؤال حول سند هذه الرواية بالضمير الذي بدأ به السند. إلى من يعود هذا الضمير؟ كان سند الرواية السابقة على هذا النحو: «علي بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى، عن يونس، عن حمّاد بن عثمان، عن عيسى بن السري قال: «قلت لأبي عبد اللّه (ع)...». لذا؛ فالظاهر أنّ ضمير «عنه» يرجع إلى عيسى بن السري. إلا أنّه توجد مشكلةٌ تُعارض هذا الاحتمال[1]، وهي أنّ عيسى بن السري قليل الرواية، ولم يُعثر على روايته عن أبي الجارود في الأسناد، بل قد نُقلت رواية بهذا السند «يونس عن حماد عن أبي الجارود عن الإمام الصادق (ع)»[2]. لذا فلا إشكال في إرجاعنا الضمير إلى حمّاد، مع ظهورها في رجوعه إلى عيسى بن السري.

على أي حال؛ فإنّ هذا السند مخدوش، لأنّ أبي الجارود

---

(1) انظر: هامش **الكافي**، مصدر سابق، ج2، ص21، ح10: «الضمير كأنه انظر إلى عيسى بن السري» وعيسى بن السري قليل الرواية (انظر: **المحاسن**، مصدر سابق، ج46، ص92، ط1 وص79، ج154؛ الشيخ الصدوق، **عقاب الأعمال**، ج1، ص244، **رجال الكشّي**، مصدر سابق، ص799، ج424؛ **تفسير العياشي**، مصدر سابق، ص252، ج1) ولم نجد روايته عن أبي الجارود في الأسناد وقد يأتي في **الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص405، ح6) رواية يونس عن حمّاد عن أبي الجارود عن أبي عبد اللّه (ع) ونقله في **التهذيب**، مصدر سابق، ج9، ص 476، وفيه الجارود ومثله الموجود في الطبعة القديمة من **الكافي** وبعض مخطوطاته المعتبرة، فلو اعتمدنا على هذا المورد في إرجاع الضمير إلى حمّاد بن عثمان فهو، وإلّا فظاهر السند رجوع الضمير إلى عيسى بن السري، وإليه أُرجع في **معجم رجال الحديث**، مصدر سابق، ج 13 ص 188».

(2) **الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص405، ح6.

(زياد بن المنذر) غير موثّق[1]. وهو زيديّ ومن رؤوس الجارودية؛ لكنّ المرحوم الخوئي يوثّقه لكونه أحد رجال كامل الزيارات، ويذكر في نتيجة أبحاثه:

«أقول: هذه الروايات كلها ضعيفة على أنها لا تدل على ضعف الرجل وعدم وثاقته إلا الرواية الثالثة منها، لكن في سندها عليَّ بن محمد وهو ابن فيروزان ولم يوثق، ومحمد بن أحمد وهو محمد بن أحمد بن الوليد وهو مجهول، والحسين بن محمد بن عمران مهمل؛ إذن كيف يمكن الاعتماد على هذه الروايات في تضعيف الرجل، فالظاهر أنه ثقة لا لأجل أن له أصلاً ولا لرواية الأجلاء عنه لما عرفت غير مرة من أن ذلك لا يكفي لإثبات الوثاقة؛ بل لوقوعه في أسانيد كامل الزيارات، وقد شهد جعفر بن محمد بن قولويه بوثاقة جميع رواتها»[2].

لكن من المعلوم أنّ السيّد الخوئي رحمه الله قد عدل في أواخر عمره الشريف عن الرأي المبتني على توثيق رواة كامل الزيارات؛ وبناءً على هذا فسندُ هذه الرواية غير معتبر.

## دراسة الدلالة:

يسأل الرّاوي الإمام (ع) عن الدين الذي يدين هو به؛ ممّا يوحي بأنّ الإمام (ع) سيتعرّض في الجواب لبيان الدين الكامل، وسرعان ما ينتفي ذلك عند الالتفات إلى إصرار السائل على الإمام بإيجاز كلامه.

ونلاحظ أنّ المفردات العقديّة التي عدّدتها الرواية هي تلك

---

(1) **رجال الكشي**، مصدر سابق، ص229.

(2) **معجم رجال الحديث**، مصدر سابق، ج 7 ص 325.

نفسُها التي استفدناها من الروايات السّابقة: وحدانيّة الله تعالى، ورسالة النبيّ الأكرم (والقبول الإجماليُّ بجميع ما تضمّنته الرّسالة)، والإقرار بالولاية؛ مضافاً إلى مصداقين أخلاقيّين، سّلوكيين، واجبين، ذُكرا في بعض ما سبق من روايات: الاجْتِهَادَ والْوَرَع.

## 7 ـ رواية أبي الصلاح:

عَلِي بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ يونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ عَجْلَانَ أَبِي صَالِح قَالَ: قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) أَوْقِفْنِي عَلَى حُدُودِ الإيمَانِ، فَقَالَ: «**شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وأَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللَّهِ، والإِقْرَارُ بِمَا جَاءَ بِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، وصَلَوَاتُ الْخَمْسِ، وَأَدَاءُ الزَّكَاةِ، وَصَوْمُ شَهْرِ رَمَضَانَ، وَحِجُّ الْبَيتِ، ووَلَايةُ وَلِينَا، وعَدَاوَةُ عَدُوِّنَا، وَالدُّخُولُ مَعَ الصَّادِقِينَ**»[1].

**دراسة السند:** سبق الحديث عن توثيق علي بن ابراهيم. محمد بن عيسى بن عبيد[2]، ويونس بن عبد الرحمن[3]، وعجلان أبو صالح موثقون[4]. لذا فإنّ سند هذه الرواية معتبر.

**دراسة الدلالة:** وتشتمل هذه الرواية التي سُئل فيها الإمام عن حدود الإيمان، مضافاً إلى ما ذكر في ما سبق، على مصاديق عمليّة عدّة أخرى.

أكّدت هذه الرواية كذلك على وحدانيّة الله، ورسالة النبي

---

(1) **الكافي**، مصدر سابق، ج2، بَابُ دَعَائِمِ الإِسْلَام، ص21، ح2.

(2) **رجال الكشي**، مصدر سابق، ص538؛ **رجال ابن داود**، مصدر سابق، ص509.

(3) المصدر نفسه، ص590؛ **رجال الطوسي**، مصدر سابق، ص346.

(4) المصدر نفسه، ص411.

الأكرم، والإذعان للولاية، ومعاداة أعداء الأئمة (ع)، والموارد الأخرى التي ذكرت في الرواية تعدّ واجبات عمليّة في هذا الباب.

والمهمّ في هذه الرواية أنّها لم تعتبر الولاية محض واجب عقديّ، وإنّما هي نوع من الأعمال والواجبات الدينيّة الضرورية. وذلك بقرينة التقابل ما بين ولاية الولي من أهل البيت (ع) ومعاداة أعدائهم، وبما أنّ المعاداة لا تكون بالعقيدة فحسب، فالولاية كذلك ليست محدودة بالعقيدة ولا يمتنع أن نستفيد ذلك من الروايات السابقة، غير أنّها في هذه الرواية تمتاز بالوضوح والصراحة.

## 8 ـ رواية المفضل:

[التمحيص]: عَنِ الْمُفَضَّلِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: «**قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ افْتَرَضْتُ عَلَى عِبَادِي عَشَرَةَ فَرَائِضَ إِذَا عَرَفُوهَا أَسْكَنْتُهُمْ مَلَكُوتِي وَأَبَحْتُهُمْ جِنَانِي: أَوَّلُهَا، مَعْرِفَتِي؛ وَالثَّانِيَةُ مَعْرِفَةُ رَسُولِي إِلَى خَلْقِي، وَالإِقْرَارُ بِهِ، وَالتَّصْدِيقُ لَهُ؛ وَالثَّالِثَةُ، مَعْرِفَةُ أَوْلِيائِي وَأَنَّهُمُ الْحُجَجُ عَلَى خَلْقِي، مَنْ وَالاهُمْ فَقَدْ وَالانِي وَمَنْ عَادَاهُمْ فَقَدْ عَادَانِي، وَهُمُ الْعَلَمُ في ما بَيْنِي وَبَينَ خَلْقِي، وَمَنْ أَنْكَرَهُمْ أَصْلَيْتُهُ نَارِي وَضَاعَفْتُ عَلَيهِ عَذَابِي؛ والرَّابِعَةُ، مَعْرِفَةُ الأَشْخَاصِ الَّذِينَ أُقِيمُوا مِنْ ضِياءِ قُدْسِي وَهُمْ قُوَّامُ قِسْطِي؛ والْخَامِسَةُ، مَعْرِفَةُ الْقُوَّامِ بِفَضْلِهِمْ وَالتَّصْدِيقُ لَهُمْ؛ وَالسَّادِسَةُ، مَعْرِفَةُ عَدُوِّي إِبْلِيسَ وَمَا كَانَ مِنْ ذَاتِهِ وَأَعْوَانِهِ؛ وَالسَّابِعَةُ، قَبُولُ أَمْرِي وَالتَّصْدِيقُ لِرُسُلِي؛ وَالثَّامِنَةُ، كِتْمَانُ سِرِّي وَسِرِّ أَوْلِيائِي؛ وَالتَّاسِعَةُ تَعْظِيمُ أَهْلِ صَفْوَتِي، وَالْقَبُولُ عَنْهُمْ، وَالرَّدُّ إِلَيهِمْ في ما اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ حَتَّى يَخْرُجَ الشَّرْحُ مِنْهُمْ؛ وَالْعَاشِرَةُ أَنْ يَكُونَ هُوَ وَأَخُوهُ فِي الدِّينِ والدُّنْيا شَرَعاً سَوَاءً، فَإِذَا**

**كَانُوا كَذَلِكَ أَدْخَلْتُهُمْ مَلَكُوتِي، وَآمَنْتُهُمْ مِنَ الْفَزَعِ الأَكْبَرِ وَكَانُوا عِنْدِي فِي عِلِّيينَ»**[1].

## دراسة السنَد:

نقل مؤلّف كتاب **التمحيص**، أي أبو علي محمد بن همام الإسكافي[2]، هذه الرواية مرفوعةً لذا فهي ليست معتبرة.

## دراسة الدلالة:

الرواية في أصلها هي حديث قدسيّ وذلك بشهادة مطلعها «**افْتَرَضْتُ عَلَى عِبَادِي عَشَرَةَ فَرَائِضَ إِذَا عَرَفُوهَا أَسْكَنْتُهُمْ مَلَكُوتِي وأَبَحْتُهُمْ جِنَانِي**»؛ وهي تتعرّض لذكر عناوين يستحقّ الإنسانُ الجنّة عند تحقيقها والالتزام بها، ويدل هذا الوعدُ العظيم بالنعيم الأخرويّ على وجوبها. ورغم تعبير الرواية عن هذه الموارد بالفرائض؛ إلا أنّ سياقها يفيد أنّ هذه الفرائض تمثّل أقلّ حدّ مطلوبٍ لكسب النعيم الأخرويّ، وهذا يكفي للاستدلال بها على دعوانا.

---

(1) **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج66، ص14، ح13.

(2) وقع اختلافٌ في وجهات النّظر حول مؤلّف هذا الكتاب الشريف. فالشيخ إبراهيم القطيفي، والقاضي نور الله الشّوشتري، والشيخ الحرّ العاملي، والشيخ عبد الله الأفندي صاحب **الرّياض**، والسّيد حسن الصّدر، والسّيد محسن الأمين، والشيخ آقا بزرگ الطّهراني؛ لايرون أنّ هذا الكتاب هو من تأليف محمّد بن همّام؛ بل يعتبرونه من تأليفات أبي محمّد حسن بن علي بن شعبة الحرّاني صاحب كتاب **تحف العقول** ويستدلون عليه بأدلّة عدّة. في المقابل، يعدّ كلٌّ من العلّامة المجلسيّ، والسّيد الخوانساري، والمحدّث النّوري، الكتابَ من تأليف محمّد بن همّام، وقد ذكروا في ذلك أدلّة عدّة... (انظر: توضيحات البرنامج الكمبيوتري جامع الأحاديث، قسم الخيارات، كتاب **التمحيص**).

وتعرّضت هذه الرواية، مضافاً إلى معرفة الله والإيمان به، إلى معرفة أعداء الله، من إبليس و...، وأشارت إلى الفرائض العمليّة، بدءاً من الفريضة السّابعة إلى الأخيرة.

## 9 ـ رواية المفضل الأخرى:

حدثنا محمد بن موسى بن المتوكل رضي الله عنه قال: حدثنا محمد بن جعفر الأسدي قال: حدثني موسى بن عمران النخعي، عن عمه الحسين بن يزيد النوفلي، عن محمد بن سنان، عن المفضل بن عمر قال: قال أبو عبد الله (ع): «**إنَّ الله تبارك وتعالى ضمن للمؤمن ضماناً**»؛ قال: قلت: وما هو؟ قال: «**ضمن له إن هو أقرَّ له بالربوبيّة، ولمحمد** (ص) **بالنبوّة، ولعليّ** (ع) **بالإمامة، وأدى ما افترض عليه أن يسْكِنه في جواره**». قال: قلت: فهذه واللهِ الكرامة التي لا يشبهها كرامة الآدميين! قال: ثم قال أبو عبد الله (ع): «**اعملوا قليلاً تتنعَّموا كثيراً**»[1].

## دراسة السَنَد:

لم يوثَّق في هذا السند من الرواة توثيقاً كاملاً سوى محمّد بن موسى بن المتوكّل[2]؛ أما محمّد بن جعفر الأسديّ الكوفيّ، فيقول النجاشيّ فيه: «كان ثقةً صحيح الحديث إلا أنّه روى عن الضعفاء، وكان يقول بالجبر والتشبيه»[3]. ويتنافى هذا التعبير مع وثاقته... وأما موسى بن عمران فلم يوثق كذلك.

---

(1) الصدوق، **التوحيد**، قم: انتشارات جامعه مدرسين حوزه علميه، ط 2، 1398هـ، ص40، ح4.

(2) **الخلاصة**، مصدر سابق، ص149.

(3) **رجال النّجاشي**، مصدر سابق، ص373؛ وكذا انظر: **الخلاصة**، مصدر سابق، ص160.

ونقل النجاشي في ما يتعلّق بالحسين بن يزيد النوفليّ كذلك اتّهاماً بالغلوّ، إلا أنّه لم يؤكّده، إذ يقول:

«قال قوم من القميين إنه غلا في آخر عمره، والله أعلم... وما رأينا له رواية تدلُّ على هذا»[1].

ولكن يبدو أنّ هذا التعبير لا يتنافى مع وثاقته. ولقد وُصف مفضل بن عمر كذلك بأنّه «مضطرب الحديث»[2]. ولو أمكن الحكم بعدالة كلّ هؤلاء فإنّ محمّد بن سنان الزاهريّ لم يوثّق؛ فالملاحظ هو اختلاف وجُهات النظر حول وثاقته، وبعد أن ينقل السيّد الخوئي التوثيقات والتضعيفات التي وردت فيه، يرى نهايةً أنّ العمل برواياته غير صحيح ويقول:

**أقول: المتحصل من الروايات هو أنَّ محمد بن سنان كان من الموالين وممن يدين الله بموالاة أهل بيت نبيه (ص)، فهو ممدوح فإن ثبت فيه شيء من المخالفة، فقد زال ذلك وقد رضي عنه المعصوم (ع) ولأجل ذلك، عده الشيخ ممن كان ممدوحاً حسن الطريقة، الغيبة فصل في ذكر طرف من أخبار السفراء الذين كانوا في زمان الغيبة. ولولا أن ابن عقدة، والنجاشي، والشيخ والشيخ، المفيد، وابن الغضائري، ضعفوه، وأن الفضل بن شاذان عدّه من الكذابين، لتعيّن العمل برواياته، ولكن تضعيف هؤلاء الأعلام يسدنا عن الاعتماد عليه والعمل برواياته؛ ولأجل ذلك لا يمكن الاعتماد على توثيق الشيخ المفيد إياه....**[3].

أمّا المفضّل بن عمر الذي سيرد في أسانيد بعض الروايات

---

(1) **رجال النّجاشي**، ص38؛ **الخلاصة**، ص217، (المصدران نفسهما).

(2) **رجال النّجاشي**، ص416.

(3) **معجم رجال الحديث**، مصدر سابق، ج16، ص161.

الآتية، فإنّه ومع وجود بحوثٍ عدة حول وثاقته إلا أنّ العلماء انتهوا إلى وثاقته وارتفع الإشكال فيه.

## دراسة الدلالة:

يبدو أنّ الرواية ومن خلال ملاحظة سياقها، هي في مقام بيان أقلَ حدٍّ لازم لتحقّق الدين والإيمان المطلوب من الشارع؛ فهي تصرّح بالقولً: «**ضمن له إن هو أقرّ له بالربوبيّة، ولمحمّد صلى الله عَلَيهِ وآله بالنُّبوة، ولعليّ عَلَيهِ السلام بالإمامة، وأدّى ما افترض عليه أن بسكنه في جواره**» وهذا بمثابة القول: إذا قمت بمثل هذا العمل، فأنا راضٍ عنك. وهذا التعبير هو في مقام بيان أقلّ حدّ مطلوبٍ لاستحقاق الجنّة.

وقد أشارت هذه الرواية إلى الأصول العقديّة الضرورية الثلاثة: الربوبيّة، ونبوّة الرّسول الأكرم (ص)، وإمامة الإمام علي (ع).

## 10 ـ رواية عبد الله بن سلام:

[الاختصاص]: دَخَلَ (عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَام) عَلَيهِ (النَّبي (ص)) يوْمَ الاثنين بَعْدَ صَلَاةِ الْفَجْرِ فَقَالَ: السَّلَامُ عَلَيكَ يا مُحَمَّدُ، فَقَالَ النَّبِي (ص): «**وعَلَى مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَى وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ...مَنْ أَنْتَ؟**» فَقَالَ: أَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَام مِنْ رُؤَسَاءِ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ قَرَأَ التَّوْرَاةَ، وَأَنَا رَسُولُ الْيهُودِ إِلَيكَ مَعَ آيات مِنَ التَّوْرَاةِ تُبَيِّنُ لَنَا مَا فِيهَا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ؛ فَقَالَ النَّبِي (ص): «**الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى نَعْمَائِهِ يا ابْنَ سَلَام، جِئْتَنِي سَائِلاً أَوْ مُتَعَنِّتاً؟**» قَالَ: بَلْ سَائِلاً يا مُحَمَّدُ، قَالَ (ص): «**عَلَى الضَّلَالَةِ أَمْ عَلَى الْهُدَى؟**» قَالَ: بَلْ عَلَى الْهُدَى يا مُحَمَّدُ!» فَقَالَ النَّبِي (ص): «**فَسَلْ عَمَّا تَشَاءُ**»؛ قَالَ: أَنْصَفْتَ يا مُحَمَّدُ... فَأَخْبِرْنِي تَدْعُو بِدِينِكَ أَمْ بِدِينِ اللَّهِ؟ قَالَ: «**بَلْ أَدْعُو بِدِينِ**

**اللَّهِ ومَا لِي دِينٌ إِلَّا مَا دَيَّنَنَا اللَّهُ**»، قَالَ: صَدَقْتَ يا مُحَمَّدُ؛ فَأَخْبِرْنِي إِلَى مَا تَدْعُو؟ قَالَ: «**إِلَى الإِسْلَام والإِيمَانِ بِاللَّهِ**»، قَالَ: وَمَا الإِسْلَامُ: قَالَ: «**شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وأَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لا رَيبَ فِيها، وأَنَّ اللَّهَ يبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ...**»[1].

## دراسة السند:

لا سند لهذه الرواية فلا يُمكن الاستناد إليها.

## دراسة الدلالة:

جاء ما نقل عن الرسول الأكرم (ص) من أجزاء الإسلام في معرض بيان حقيقة الإسلام، وذكرها في هذا المجال هو شاهد على كونها الحدّ الأدنى للتحقّق بالإسلام.

كما أُشير في هذه الرواية إلى مسألة القيامة والبعث خلافاً للروايات السابقة.

## نتيجة الاستدلال بروايات الحدّ الأدنى من الدين والتديّن

وبما أنّ موردَ سؤال الراوي في هذه الروايات كان عن الحدّ الأدنى من الدين والإيمان، فإنّ المصاديق التي ذكرت في معرض الجواب ستكون مشتملةً على أهمّها وأوجبها. ومن هنا يمكن معرفة العقائد الضرورية بتحديد ما يتكرّر بين هذه الروايات. وبغضّ النظر عن موارد الاختلاف الموجودة بين مجموع هذه الروايات، فإنّ

---

(1) **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج9، ص336 ـ 337، ح20.

المشترك بينها هو التوحيد، النبوّة والإمامة؛ ولذا يمكن الاطمئنان إلى ضرورة هذه المعتقدات.

وتحتلّ سائر المصاديق المشار إليها في هذه الروايات مراتبَ أخرى من مراتب الأوامر الدينيّة واجبةً كانت أم راجحةً، ولا بدّ لتعيين مرتبة كلِّ مصداق من بحثٍ مستقلّ تُطبَّقُ المعايير والضوابط التي مرّ ذكرها عليه؛ فإن كانت العقيدة من المصاديق المأمور بها وكان عدم امتثالها يوجب، مضافاً إلى المعصية، نقصاً كبيراً في تديّن العاصي وإيمانه؛ فهي من العقائد الواجبة. وإن كان عدم الإيمان بها موجباً لمجرّد العصيان دون النقص في الدين والإيمان فهي من العقائد الواجبة، وفي غير هاتين الصورتين فالعقيدة راجحة ومستحبّة لا أكثر.

### 1 ـ 3 ـ 3 ـ روايات عرض الدين على الإمام:

يعرض الشيعة في بعض الروايات دينهم على الإمام ويسألوه أن يقيّم دينهم. وكان عرض الدين يتمّ غالباً بطلب من الأصحاب وأحياناً بطلب شخصي من الإمام (كما في الرواية السابعة)[1].

### 1 ـ رواية عمرو بن حريث:

عَلِي بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ وأَبُو عَلِي الأَشْعَرِي، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ، جَمِيعاً عَنْ صَفْوَانَ، عَنْ عَمْرِو بْنِ حُرَيث قَالَ: دَخَلْتُ

(1) كانت هذه السّيرة موجودةً في زمان الأئمّة (ع)، وبمقتضاها كان الأصحاب يأتونهم ويعرضون عليهم عقائدهم. ويعدّ تعدّدُ روايات هذا الباب شاهداً على دعوى أنّ الأصحاب كانوا لا يكتفون فقط بعرض الأفعال والواجبات الدّينية على الإمام (ع)، بل كانوا يطلبون منه كذلك إبداء رأيه حول العقائد التي استعرضوها بين يديه.

عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) وهُوَ فِي مَنْزِلِ أَخِيهِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّد، فَقُلْتُ لَهُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ مَا حَوَّلَكَ إِلَى هَذَا الْمَنْزِلِ؟! قَالَ: «**طَلَبُ النُّزْهَةِ**»، فَقُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ أَلَا أَقُصُّ عَلَيكَ دِينِي؟ فَقَالَ: «**بَلَى**»، قُلْتُ: أَدِينُ للَّهِ بِشَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وأَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ ورَسُولُهُ، وأَنَّ السَّاعَةَ آتِيةٌ لَا رَيبَ فِيهَا، وأَنَّ اللَّهَ يبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ، وإِقَام الصَّلَاةِ، وإِيتَاءِ الزَّكَاةِ، وصَوْم شَهْرِ رَمَضَانَ، وَحِجِّ الْبَيتِ، وَالْوَلَايةِ لِعَلِي أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ (ص)، وَالْوَلَايةِ لِلْحَسَنِ والْحُسَينِ، والْوَلَايةِ لِعَلِي بْنِ الْحُسَينِ، وَالْوَلَايةِ لِمُحَمَّدِ بْنِ عَلِي وَلَكَ مِنْ بَعْدِهِ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيهِمْ أَجْمَعِينَ، وَأَنَّكُمْ أَئِمَّتِي؛ عَلَيهِ أَحْيا وَعَلَيهِ أَمُوتُ، وأَدِينُ للَّهِ بِهِ؛ فَقَالَ: «**يا عَمْرُو هَذَا واللَّهِ دِينُ اللَّهِ ودِينُ آبَائِي الَّذِي أَدِينُ للَّهِ بِهِ فِي السِّرِّ والْعَلَانِيةِ؛ فَاتَّقِ اللَّهَ وَكُفَّ لِسَانَكَ إِلَّا مِنْ خَير، ولَا تَقُلْ إِنِّي هَدَيتُ نَفْسِي بَلِ اللَّهُ هَدَاكَ، فَأَدِّ شُكْرَ مَا أَنْعَمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهِ عَلَيكَ، وَلَا تَكُنْ مِمَّنْ إِذَا أَقْبَلَ طُعِنَ فِي عَينِهِ، وإِذَا أَدْبَرَ طُعِنَ فِي قَفَاهُ، وَلَا تَحْمِلِ النَّاسَ عَلَى كَاهِلِكَ فَإِنَّكَ أَوْشَكَ إِنْ حَمَلْتَ النَّاسَ عَلَى كَاهِلِكَ أَنْ يصَدِّعُوا شَعَبَ كَاهِلِكَ**».

وفي رجال الكشي بهذا الاسناد: عَنْ جَعْفَرِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ أَيوبَ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَمْرِو بْنِ حُرَيث عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع): الحديث[1].

**دراسة السند:**

**لهذه الرواية سندان:**

1 - علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن صفوان، عن عمرو بن حريث قال: «دخلت على أبي عبد الله (ع)...».

---

(1) **الكافي**، مصدر سابق، ج2، بَابُ دَعَائِمِ الإِسْلَامِ، ص23، ح14.

2 ـ أبو علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان، عن عمرو بن حريث قال: «دخلت على أبي عبد الله (ع)...».

سبق الإشارة إلى وثاقة علي بن إبراهيم، ووالده، وصفوان بن يحيى البجلي. وإنَّ عَمرواً بن حريث الصيرفي ثقة كذلك[1]. وكذلك فإنّ أبا علي الأشعري (أحمد بن إدريس القمي)، محمد بن عبد الجبار القمي، وصفوان بن يحيي البجلي في السند الثاني، ثقاةٌ.

لذا فإنّ سند هذه الرواية معتبر.

## دراسة الدلالة:

نظراً إلى أنّ غرض الراوي من عرض دينه على الإمام (ع) هو الحصول على تزكيته، نستكشف من ذلك اهتمامه الكبير تجاه التديّن الذي يُرضي عنه الله تعالى. كما ينبغي أن لا نغفل عن أنّ أنواع المصاديق التي تعرّض لها هؤلاء الرواة في معرض تعدادهم للعقائد المقبولة لديهم هي قرينة على أنّ موضوع البحث في هذه الرواية هو الحدّ الأدنى لتحقيق التديّن. ويمكننا أن نستفيد، من تزكية الإمام (ع)، لها أنّ التديّنَ بها تامٌّ يرضاه الحقّ تعالى.

وقد أشارت هذه الرواية إلى الإيمان بالتوحيد، النبوّة والإمامة، بالإضافة كذلك إلالاعتقاد بالمعاد. كما تعرّضت بعد ذلك لذكر بعض الواجبات الدينيّة الضرورية بحيث جُعِلت هنالك الولاية إلى جانبها، إذ قال (ع): «**وإِقَامِ الصَّلاةِ، وإِيتَاءِ الزَّكَاةِ، وصَوْمِ شَهْرِ رَمَضَانَ، وحِجِّ الْبَيْتِ، والْوَلَايَةِ**».

(1) **رجال النّجاشي**، مصدر سابق، ص289.

## 2 ـ رواية زياد العطّار:

**[رجال الكشي]**: عَنْ جَعْفَر وفَضَالَةَ، عَنْ أَبَان، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ زِياد الْعَطَّارِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: قُلْتُ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَعْـرِضَ عَلَيكَ دِينِي وَإِنْ كُنْتُ فِي حَسَنَاتِي مِمَّنْ قَدْ فَرَغَ مِنْ هَذَا قَالَ: **«فَأْتِهِ»**، قَالَ: قُلْتُ إِنِّي أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ ورَسُولُهُ (ص)، وَأُقِرُّ بِمَا جَاءَ بِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، فَقَالَ لِي: «**مِثْلَ مَا قُلْتُ وأَنَّ عَلِياً إِمَامِي فَرَضَ اللَّهُ طَاعَتَهُ، مَنْ عَرَفَهُ كَانَ مُؤْمِناً وَمَنْ جَهِلَهُ كَانَ ضَالّاً، وَمَنْ رَدَّ عَلَيهِ كَانَ كَافِراً**»؛ ثُمَّ وَصَفْتُ الأَئِمَّةَ (ع) حَتَّى انْتَهَيتُ إِلَيهِ، فَقَالَ: «**مَا الَّذِي تُرِيدُ أَتُرِيدُ أَنْ أَتَوَلَّاكَ عَلَى هَذَا فَإِنِّي أَتَوَلَّاكَ عَلى هَذَا**»[1].

### دراسة السند:

فضالة بن أيوب[2]، وأبان بن عثمان الأحمر[3]، وحسن بن زياد العطار[4] ثقاة، ولكن كما ذكرنا في الروايتين السابقتين، جعفر الذي ينقل عنه الكشي شخص غير معروف. ولكن بما أنّ الكشي قد نقل هذه الرواية بطريقتين، فإنّ الطريق الذي نقله عن فضالة، معتبر.

ويكون سند الرواية نتيجة لهذا معتبراً.

### دراسة الدلالة:

حيث إن الرّاوي قد عرض دينه على الإمام (ع) فقبل منه ذلك

---

(1) **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج66، ص9، ح10.

(2) **رجال النّجاشي**، ص311؛ **الخلاصة**، ص133، (مصدران سابقان).

(3) **رجال الكشي**، ص375؛ **الخلاصة**، ص22، (مصدران سابقان).

(4) **رجال النّجاشي**، ص47؛ **الخلاصة**، ص41، (مصدران سابقان).

الدين وأمضاه، فإنّ العقائد الواردة في الرواية تتضمن المعتقدات الضرورية. وقد عدّت الرواية كلاً من التوحيد، والنبوّة، والقبول الإجماليّ بجميع ما تضمّنته الرّسالة، وإمامة الأئمّة الاثني عشر؛ من عقائد الدين المرضيّ عند الإمام (ع).

## 3 ـ رواية عبد العظيم الحسني:

حدثنا محمد بن علي، قال: حدثنا علي بن أحمد بن محمد بن عمران بن موسى الدقاق وعلي بن عبد الله الوراق، قالا: حدثنا محمد بن هارون الصوفي، قال: حدثنا أبو تراب عبد الله بن موسى الروياني، عن عبد العظيم بن عبد الله الحسني، قال: دخلت على سيدي علي بن محمد (ع)، فلما بَصُرَ بي قال لي: «**مرحباً بك يا أبا القاسم أنت ولينا حقاً**»؛ قال: فقلت له: يا ابن رسول الله إني أريد أن أعرض عليك دينيّ فإن كان مرضياً أثبت عليه حتى ألقى الله عزّ وجلّ؛ فقال: «**هات يا أبا القاسم**» قلت: إني أقول إن الله تبارك وتعالى واحد ليس كمثله شيء خارج من الحدَّين حد الإبطال وحد التشبيه، وإنه ليس بجسم ولا صورة ولا عَرَضٍ ولا جوهر بل هو مُجسِّم الأجسام، ومُصوِّر الصوَر، وخالق الأعراض والجواهر، ورب كل شيء، ومالِكُه، وجاعِلُه، وَمُحْدِثُهُ، وإنَّ محمداً عبده ورسوله خاتم النبيين لا نبي بعدَه إلى يوم القيامة، وأقول إن الإمام والخليفة وولي الأمر بعده أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، ثم الحسن، ثم الحسين، ثم علي بن الحسين، ثم محمد بن علي، ثم جعفر بن محمد، ثم موسى بن جعفر، ثم علي بن موسى، ثم محمد بن علي، ثم أنتَ يا مولاي؛ فقال (ع): «**ومِن بعدي الحسن ابني؛ فكيف للناس للخَلَفِ مِن بعدِه!**» قال: فقلت: وكيف ذلك يا مولاي؟ قال: «**لا يرى شخصه ولا يحل ذكره باسمه حتى يخرج**

**فيملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملِئت جوراً وظلماً**»، قال: فقلت: أقررت وأقوله إن وليهم ولي الله، وعدوَّهم عدوُّ الله، وطاعتهم طاعة الله، ومبغضهم مبغض الله، ومعصيتهم معصية الله، وأقول إن المعراج حق، والمساءلة في القبر حق، وإن الجنّة حق، والنار حق، والصراط حق، والميزان حق، وإن الساعة آتية لا ريب فيها، وإن الله يبعث من في القبور، وأقول إن الفرائض الواجبة بعد الولاية الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، والجهاد، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر؛ فقال علي بن محمد (ع): «**يا أبا القاسم هذا والله دِينُ الله الذي ارتضاه لعباده فاثْبَت عليه ثبَّتك الله بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة**»[1].

**دراسة السند:**

علي بن محمد بن علي الخزاز (مؤلّف كفاية الأثر)[2]، ومحمد بن علي بن حسين بن بابويه (الشيخ الصدوق) ثقاة، أمّا في ما يتعلّق بعليّ بن أحمد بن محمّد بن عمران بن موسى الدقّاق وعلي بن عبد الله الورّاق أستاذَي الشيخ الصدوق، فليس في الموسوعات الرجالية ما يبيّن حالهما، وقد ترضّى الشيخ الصّدوق عنهما فقط؛ أي أنّه قال في حقّ كلّ واحدٍ منهما: «رضي الله عنه»[3] فإنْ بنينا على دلالة الترضي على التوثيق فهما ثقتان.

---

(1) علي بن محمد الخزاز القمي، **كفاية الأثر**، قم: انتشارات بيدار، 1401هـ، ص287 و288.

(2) **رجال النّجاشي**، ص268؛ **الخلاصة**، ص101، (مصدران سابقان).

(3) في خصوص علي بن أحمد انظر: **معجم رجال الحديث**، مصدر سابق، ج11، ص254؛ وفي خصوص علي بن عبد الله الوراق انظر: المصدر نفسه، ج12، ص86.

ومما يعاني منه هذا السند كذلك هو الجهل بحال كلٍّ من محمّد بن هارون الصوفيّ، وأبي تراب عبد الله بن موسى الرويانيّ، مع وثاقة الراوي الأخير أي عبد العظيم بن عبد الله الحسنيّ[1].

يتّضح لنا من خلال هذه البيانات أنّه لا يمكن الاعتماد على هذا السند.

## دراسة الدلالة:

يعرض عبد العظيم الحسنيّ في هذه الرواية كذلك عقائده التي يدين بها على الإمام (ع) ليزكّيها له عند صحّتها. وقد قبل الإمام (ع) في ختام الرواية دينه وأمضاه.

والعقائد التي صُرِّحَ بها في هذه الرواية عبارة عن: التوحيد، والنبوّة، والإمامة، والمعاد (إلى جانب بعض التفاصيل المتعلّقة به) والمعراج. ثمّ تعرّض عبد العظيم الحسنيّ لتعداد بعض الفرائض والواجبات العمليّة كذلك.

وقد تناولت الرواية في أحد جوانبها بعض حدود تلك العقائد وتفاصيلها. ويبدو أنّ السبب في ذلك هو ابتلاء الناس بها في ذاك العصر، وكونها موضع تشكيك واشتباه بين أهله.

والجدير بالاهتمام في هذه الرواية أنّ الراوي فيها عدّ الولاية أوّلَ فريضةٍ واجبة، ثمّ أتى بعدها على ذكر الفرائض العمليّة الأخرى كالصلاة وغيرها... وهي تمتاز بمزيد صراحة، قياساً على ما سبقها من روايات، في التعبير عن الولاية من حيث هي دستور عملي لا بدّ منه، ويحتلّ الرتبة الأولى بين سائر الواجبات العمليّة.

---

(1) المصدر نفسه، ج10، ص5.

## 4 ـ رواية يوسف:

[رجال الكشي]: عَنْ جَعْفَرِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْحُسَينِ، عَنْ دَاوُدَ، عَنْ يوسُفَ قَالَ: «قُلْتُ لأبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع): أَصِفُ لَكَ دِينِي الَّذِي أَدِينُ للَّهَ بِهِ؟ فَإِنْ أَكُنْ عَلَى حَقّ فَثَبِّتْنِي وإِنْ أَكُنْ عَلَى غَيرِ الْحَقِّ فَرُدَّنِي إِلَى الْحَقِّ...، قَالَ: «**هَاتِ**»؛ قَالَ: قُلْتُ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وأَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ ورَسُولُهُ، وأَنَّ عَلِياً كَانَ إِمَامِي، وَأَنَّ الْحَسَنَ كَانَ إِمَامِي، وَأَنَّ الْحُسَينَ كَانَ إِمَامِي، وَأَنَّ عَلِي بْنَ الْحُسَينِ كَانَ إِمَامِي، وأَنَّ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِي كَانَ إِمَامِي، وأَنْتَ جُعِلْتُ فِدَاكَ عَلَى مِنْهَاجِ آبَائِكَ. قَالَ: فَقَالَ: «**عِنْدَ ذَلِكَ مِرَاراً رَحِمَكَ اللَّهُ**»، ثُمَّ قَالَ: «**هَذَا وَاللَّهِ دِينُ اللَّهِ، ودِينُ مَلَائِكَتِهِ، ودِينِي، ودِينُ آبَائِي الَّذِي لَا يقْبَلُ اللَّهُ غَيرَهُ**»[1].

### دراسة السند:

يروي الكشيّ عن راويَيْن باسم جَعْفَرِ بْنِ أَحْمَدَ، أحدهما ثقة والآخر ضعيف. وهو هنا لم يُعيّن عن أيِّ منهما ينقل، كما إنه لم يُعرف عن طريق النظر في الراوي والمرويّ عنه. فالرّاوي مردّد بين الثقة والضعيف فيسقط السند عن الاعتبار.

### دراسة الدلالة:

يعرض أحد الأصحاب في هذه الرواية كذلك دينه على الإمام (ع) ويطلب منه تزكيته وإمضاءه، إذ يقول السائل: «فَإِنْ أَكُنْ عَلَى حَقٍّ فَثَبِّتْنِي وإِنْ أَكُنْ عَلَى غَيْرِ الْحَقِّ فَرُدَّنِي إلى الْحَقِّ».

---

(1) **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج66، ص9، ح9.

وقد عدّ فيها الاعتقادُ بالأصول الثّلاثة: التوحيد، والنبوّة، والإمامة؛ من الأصول الأصليّة والأساس.

## 5 ـ رواية إبراهيم المخارقي:

[**الأمالي** للشيخ الطوسي]: عَنِ الْمُفِيدِ، عَنِ الْحُسَينِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي الْمُغِيرَةِ، عَنْ حَيدَرِ بْنِ مُحَمَّد، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَرَ الْكَشِّي، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ أَحْمَدَ، عَنْ أَيوبَ بْنِ نُوح، عَنْ نُوحِ بْنِ دَرَّاج، عَنْ إِبْرَاهِيمَ الْمُخَارِقِي قَالَ: وَصَفْتُ لأَبِي عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّد (ع) دِينِي فَقُلْتُ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَنَّ مُحَمَّداً (ص) رَسُولُ اللَّهِ، وَأَنَّ عَلِياً إِمَامٌ عَدْلٌ بَعْدَهُ، ثُمَّ الْحَسَنَ وَالْحُسَينَ، ثُمَّ عَلِي بْنَ الْحُسَينِ، ثُمَّ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِي، ثُمَّ أَنْتَ؛ فَقَالَ: **«رَحِمَكَ اللَّهُ»**، ثُمَّ قَالَ: **«اتَّقُوا اللَّهَ، اتَّقُوا اللَّهَ، اتَّقُوا اللَّهَ؛ عَلَيكُمْ بِالْوَرَعِ، وصِدْقِ الْحَدِيثِ، وأَدَاءِ الأَمَانَةِ، وَعِفَّةِ الْبَطْنِ والْفَرْجِ، تَكُونُوا مَعَنَا فِي الرَّفِيقِ الأَعْلَى»**[1].

### دراسة السنَد:

مضى توثيق الكشي. وحسين بن أحمد بن مغيرة[2] وحيدر بن محمد بن نعيم ثقتان[3]. أمّا الذي يروي عنه الكشّي فهو جعفر بن أحمد الذي مضى ذكره في روايات هذا البحث، وقد سبق أنّه إن كان جعفر بن أحمد بن أيوب السّمرقندي فإنّه موثّق، كما وقد عرفنا

---

(1) المصدر نفسه، ج66، ص4، ح3.

(2) **رجال النّجاشي**، ص68؛ **الخلاصة**، ص217، (مصدران سابقان).

(3) الفهرست، ص167؛ **رجال الطوسي**، ص421؛ **الخلاصة**، ص57، (مصادر سابقة).

من التناسب بين الراوي والمرويّ عنه أنّه كان هو المقصود في إحدى الروايات السابقة، أمّا إن كان هو جعفر بن أحمد مطلقاً، فقد ذكرنا أنّه مجهول. والاحتمال الأوّل مردود؛ لأنّه إن كان جعفرَ بن أحمد بن أيوب السّمرقندي لِمَا روى عنه أيوب بن نوح بن درّاج الثّقة، وقد روى عنه في روايتنا هذه.

ويعدّ إبراهيم المخارقيّ كذلك من أسباب ضعف هذا الإسناد؛ إنّ الكشيّ نقل الحديث عينه في كتابه، وأورد فيه اسم إبراهيم الخارقيّ بدلاً من إبراهيم المخارقيّ[1]، ولم نعثر في أيٍّ من الكتب الرجالية على بيانٍ لحاله، كما إن صاحب معجم الرجال اكتفى عند ذكره ببيان أنّ اسمه هو إبراهيم المخارقيّ أو الخارقيّ ويحتمل أن يكون هو إبراهيم بن زياد الحارثي[2] نفسه.

وبناءً على هذا، فإنّ سند هذه الرواية مخدوش.

## دراسة الدلالة:

يعرض الراوي في هذه الرواية، كما في ما سبق، على الإمام (ع) عقيدته المبنيّة على توحيد الله، ونبوّة الرّسول الأكرم، وإمامة أهل البيت (ع)؛ والإمام بدوره يقبل منه هذا الدِّين.

## 6 ـ رواية خالد البجلي

**[رجال الكشي]**: عَنْ جَعْفَرِ بْنِ أَحْمَدَ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِير، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ الْجَمَّالِ قَالَ: دَخَلَ خَالِدٌ الْبَجَلِي عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) وأَنَا عِنْدَهُ، فَقَالَ لَهُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَصِفَ لَكَ دِينِي الَّذِي

---

(1) **رجال الكشي**، مصدر سابق، ج1، ص420.

(2) **معجم رجال الحديث**، مصدر سابق، ج1، ص359.

أَدِينُ للَّهِ بِهِ، وَقَدْ قَالَ لَهُ قَبْلَ ذَلِكَ: إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَسْأَلَكَ؛ فَقَالَ لَهُ: «**سَلْنِي فَوَ اللَّهِ لَا تَسْأَلُنِي عَنْ شَيء إِلَّا حَدَّثْتُكَ بِهِ عَلَى حِدَة لَا أَكْتُمُهُ**»، قَالَ: إِنَّ أَوَّلَ مَا أُبْدي أَنِّي أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ لَيسَ إِلَهٌ غيرَهُ، قَالَ: فَقَالَ أَبُو عبد الله (ع): «**كَذَلِكَ رَبُّنَا لَيسَ مَعَهُ إِلَهٌ غَيرُهُ**»، ثُمَّ قَالَ: وأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ ورَسُولُهُ، قَالَ: فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع): «**كَذَلِكَ مُحَمَّدٌ عَبْدُ اللَّهِ مُقِرٌّ لَهُ بِالْعُبُودِيةِ ورَسُولُهُ إِلَى خَلْقِهِ**»، ثُمَّ قَالَ: وأَشْهَدُ أَنَّ عَلِياً كَانَ لَهُ مِنَ الطَّاعَةِ الْمَفْرُوضَةِ عَلَى الْعِبَادِ مِثْلُ مَا كَانَ لِمُحَمَّد (ص) عَلَى النَّاسِ، فَقَالَ (ع): «**كَذَلِكَ كَانَ عَلِي (ع)**»، قَالَ: وأَشْهَدُ أَنَّهُ كَانَ لِلْحَسَنِ بْنِ عَلِي (ع) مِنَ الطَّاعَةِ الْوَاجِبَةِ عَلَى الْخَلْقِ مِثْلُ مَا كَانَ لِمُحَمَّد وعَلِي قَالَ: فَقَالَ: «**كَذَلِكَ كَانَ الْحَسَنُ**»، قَالَ: وأَشْهَدُ أَنَّهُ كَانَ لِلْحُسَينِ مِنَ الطَّاعَةِ الْوَاجِبَةِ عَلَى الْخَلْقِ بَعْدَ الْحَسَنِ مَا كَانَ لِمُحَمَّد وعَلِي والْحَسَنِ، قَالَ: «**فَكَذَلِكَ كَانَ الْحُسَينُ**»، قَالَ: وأَشْهَدُ أَنَّ عَلِي بْنَ الْحُسَينِ كَانَ لَهُ مِنَ الطَّاعَةِ الْوَاجِبَةِ عَلَى جَمِيعِ الْخَلْقِ كَمَا كَانَ لِلْحُسَينِ (ع)، قَالَ: «**فَكَذَلِكَ كَانَ عَلِي بْنُ الْحُسَينِ**»، قَالَ: وأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِي (ع) كَانَ لَهُ مِنَ الطَّاعَةِ الْوَاجِبَةِ عَلَى الْخَلْقِ مِثْلُ مَا كَانَ لِعَلِي بْنِ الْحُسَينِ، قَالَ: فَقَالَ: «**كَذَلِكَ كَانَ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِي**»، قَالَ: وأَشْهَدُ أَنَّكَ أَوْرَثَكَ اللَّهُ ذَلِكَ كُلَّهُ، قَالَ: فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: «**حَسْبُكَ اسْكُتِ الْآنَ فَقَدْ قُلْتَ حَقّاً**»، فَسَكَتُّ، فَحَمِدَ اللَّهَ وأَثْنَى عَلَيهِ، ثُمَّ قَالَ: «**مَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِياً لَهُ عَقِبٌ وذُرِّيةٌ إِلَّا أَجْرَى لآخِرِهِمْ مِثْلَ مَا أَجْرَى لأَوَّلِهِمْ، وإِنَّا نَحْنُ ذُرِّيةُ مُحَمَّد (ص) وَقَدْ أَجْرَى لآخِرِنَا مِثْلَ مَا أَجْرَي لأَوَّلِنَا، ونَحْنُ عَلَى مِنْهَاجِ نَبِينَا (ص) لَنَا مِثْلُ مَا لَهُ مِنَ الطَّاعَةِ الْوَاجِبَةِ**»[1].

---

(1) **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج66، ص8، ح8.

## دراسة السند:

صحيح أنّ جعفر بن بشير البجلي موثّق[1]، إلا أنّ جعفر بن أحمد وأبو سلمة الجمّال مجهولان[2]؛ وهذا ما يُسقط سند الرواية من الاعتبار.

## دراسة الدلالة:

يعرض الراوي في هذه الرواية كذلك، كما في الروايات السابقة، دينه على الإمام ويسأله تأييد دينه. ومضافاً إلى ما دلّت عليه الروايات السابقة، فالخصوصية في هذه الرواية أنّ الراوي قد عرض معتقداته وفقاً للترتيب والأولوية وهو ما يدل على أن هذه المعتقدات هي أصول وأسس.

وقد تضمّنت ـ مضافاً إلى عرضها العقائد ـ إشاراتٍ حول قيود كلّ عقيدة، وخاصّةً في مجال الاعتقاد بالإمامة. كما تعرّضت، نهايةً، إلى بيان العقائد واجبةَ التحصيل بشكل أكمل.

## 7 ـ رواية ابنَي حُمران:

[معاني الأخبار]: عَنْ أَبِيهِ، عَنْ سَعْد، عَنِ ابْنِ أَبِي الْخَطَّاب، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَان، عَنْ حَمْزَةَ ومُحَمَّد ابْنَي حُمْرَانَ قَالا: اجْتَمَعْنَا عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فِي جَمَاعَة مِنْ أَجِلَّةِ مَوَالِيهِ وفِينَا حُمْرَانُ بْنُ

---

(1) **رجال النّجاشي**، ص119؛ **الخلاصة**، ص32، (مصدران سابقان).

(2) على الرّغم من مساعي المؤلّف والاستعانة بالبرامج الكمبيوترية، فإنّه لم يُعثر على معلومات حول «جعفر بن أحمد» في الكتب الرجالية الثمانية. وفي **معجم رجال الحديث**، مصدر سابق، «ولا يوجد شخصٌ باسْم جعفر (ولو مطلق جعفر) حتّى ضمن الرّواة عن «جعفر بن بشير»؛ والأمر عينه في أبي سلمة الجمّال».

أَعْينَ، فَخُضْنَا فِي الْمُنَاظَرَةِ وحُمْرَانُ سَاكِتٌ؛ فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع): «**مَا لَكَ لَا تَتَكَلَّمُ يا حُمْرَانُ**»، فَقَالَ: يا سَيدِي آلَيتُ عَلَى نَفْسِي أَنْ لَا أَتَكَلَّمَ فِي مَجْلِس تَكُونُ فِيهِ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع): إنِّي قَدْ أَذِنْتُ لَكَ فِي الْكَلام فَتَكَلَّمْ؛ فَقَالَ حُمْرَانُ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لا شَرِيكَ لَهُ لَمْ يتَّخِذْ صَاحِبَةً ولَا وَلَداً خَارِجٌ مِنَ الْحَدَّينِ حَدِّ التَّعْطِيلِ وَحَدِّ التَّشْبِيهِ، وأَنَّ الْحَقَّ الْقَوْلُ بَينَ الْقَوْلَينِ لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِيضَ، وَأَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ ورَسُولُهُ أَرْسَلَهُ بالهدى ودِينِ الْحَقِّ لِيظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ ولَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ، وأَشْهَدُ أَنَّ الْجَنَّةَ حَقٌّ، وأَنَّ النَّارَ حَقٌّ، وأَنَّ الْبَعْثَ بَعْدَ الْمَوْتِ حَقٌّ، وأَشْهَدُ أَنَّ عَلِياً حُجَّةُ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ لَا يَسَعُ النَّاسَ جَهْلُهُ، وأَنَّ حَسَناً بَعْدَهُ، وأَنَّ الْحُسَينَ مِنْ بَعْدِهِ، ثُمَّ عَلِي بْنَ الْحُسَينِ، ثُمَّ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِي، ثُمَّ أَنْتَ يا سَيدِي مِنْ بَعْدِهِمْ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع): «**التُّرُّ تُرُّ حُمْرَانَ**»، ثُمَّ قَالَ: «**يا حُمْرَانُ مُدَّ الْمِطْمَرَ بَينَكَ وبَينَ الْعَالِمِ**»، قُلْتُ: يا سَيدِي ومَا الْمِطْمَرُ؟ فَقَالَ: «**أَنْتُمْ تُسَمُّونَهُ خَيطَ الْبَنَّاءِ فَمَنْ خَالَفَكَ عَلَى هَذَا الأمْرِ فَهُوَ زِنْدِيقٌ**»، فَقَالَ حُمْرَانُ: وإِنْ كَانَ عَلَوِياً فَاطِمِياً؟ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع): «**وإِنْ كَانَ مُحَمَّدِيّاً عَلَوِيّاً فَاطِمِيّاً**»[1].

**دراسة السنَد:**

بيّنّا في المباحث السابقة أنّه لا يمكن الاعتماد على محمد بن سنان[2]. لذا فإنّ سند هذه الرواية، على الأقل لوجود محمد، موضع شك.

(1) **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج66، ص4، ح4.

(2) الرواية التاسعة من روايات الحد الأدنى من الدين والتدين.

## دراسة الدلالة:

لم يقم الراوي في هذه الرواية بعرض دينه على الإمام ابتداءً، بل استجابةً لطلبه عليه السّلام، خلافاً للروايات السابقة.

وتبرز حقيقة ما تدلّ عليه هذه الرواية من خلال فقراتها الأخيرة، إذ يقول الإمام بعد ما بيّن حمران معتقداته: «**التُّرُّ تُرُّ حُمْرَانَ**»، ثُمَّ قَالَ: «**يَا حُمْرَانُ مُدَّ الْمِطْمَرَ بَيْنَكَ وبَيْنَ الْعَالِمِ**». قُلْتُ: يَا سَيِّدِي ومَا الْمِطْمَرُ؟ فَقَالَ: «**أَنْتُمْ تُسَمُّونَهُ خَيْطَ الْبَنَّاءِ**»، وهذا التعبير هو علامةٌ على تزكية الإمام لما أظهره حمران من معتقدات. يقول الإمام بعد ذلك: «**فَمَنْ خَالَفَكَ عَلَى هَذَا الأَمْرِ فَهُوَ زِنْدِيقٌ**»، فَقَالَ حُمْرَانُ: وإِنْ كَانَ عَلَوِيّاً فَاطِمِيّاً؟ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع): «**وإِنْ كَانَ مُحَمَّدِيّاً عَلَوِيّاً فَاطِمِيّاً**»، ما يدلّ على أنّ هذا المقدار من العقائد يشكّل أدنى حدٍّ لصدق الإيمان، وأنّ من خالفه خارج عن حدوده[1].

## نتيجة الاستدلال بروايات عرض الدين على الإمام (ع)

انطلاقاً من أنّ رواة هذه الأحاديث كانوا يهدفون من عرض دينهم على الإمام (ع) النقد دينهم وتقييمَه، ويُفترض في مثل هذا المقام ألّا يقتصر بيانهم على أقلّ من ضروريات العقائد الدينيّة، ليتسنّى للإمام أن يُصدر حكمه على ما يدينون به. لكنّنا وفي المقابل، لا نستطيع الادعاءَ بأنّ الراوي قد اكتفى بالضروريّ من دينه. فعرضُ الدين على الإمام يَحتمل الاقتصار على العقائد الضرورية دون

(1) في هذه الرواية ملاحظة تربويّة مهمّة، وهي أنّ الراوي يختار فيها السكوت في محضر الإمام (ع)، فلمّا طلب منه (ع) أن يتكلّم، قال: «يَا سَيِّدِي آلَيْتُ عَلَى نَفْسِي أَنْ لا أَتَكَلَّمَ فِي مَجْلِسٍ تَكُونُ فِيهِ» . والمسألة الجديرة بالالتفات هي أنّ الإمام لم يلُم حمران على ذلك، بل أقرّه عليه بنحوٍ من الأنحاء ثمّ طلب منه أن يتكلّم.

سواها، كما يحتمل أن يستوعب أكثر من ذلك ليشمل العقائد الركنية الواجبة أو الواجبة المحضة، بل يمكن أن يحتوي العقائد الرّاجحة كذلك. ويبدو أنّ حمل هذه الروايات على خصوص العقائد الضرورية بعيدٌ جدّاً، والأوفق بها العقائد الركنية الواجبة.

بناءً على هذا كلّه، فالروايات مشتملةً قطعاً على العقائد الضرورية، وهي تمثّل القدر المشترك والمتكرّر بينها. وهي تشترك كالطوائف السابقة في الأصول العقديّة الثلاثة والمتمثّلة بـ: التوحيد، والنبوّة، والإمامة.

**1 ـ 3 ـ 4 ـ رواية محض الإسلام:**

[عيون أخبار الرضا (ع)]: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عُبْدُوس النَّيسَابُورِي رَضِي اللَّهُ عَنْهُ بِنيسَابُورَ فِي شَعْبَانَ سَنَةِ اثْنَتَينِ وخَمْسِينَ وثَلَاثِمِائَة قَالَ: حَدَّثَنَا عَلِي بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ قُتَيبَةَ النَّيسَابُورِي عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ؛ قَالَ: سَأَلَ الْمَأْمُونُ عَلِي بْنَ مُوسَى الرِّضَا (ع) أَنْ يكْتُبَ لَهُ مَحْضَ الإسْلَام عَلَى الإيجَازِ والِاخْتِصَارِ، فَكَتَبَ (ع) أنّ «**مَحْضَ الإسْلَام شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ إِلَهاً، وَاحِداً، أَحَداً، صَمَداً، قَيوماً، سَمِيعاً، بَصِيراً، قَدِيراً، قَدِيماً، بَاقِياً، عَالِماً، لَا يجْهَلُ، قَادِراً لَا يعْجِزُ، غَنِياً لَا يحْتَاجُ، عَدْلاً لَا يجُورُ، وأَنَّهُ خالِقُ كُلِّ شَيء، ولَيسَ كَمِثْلِهِ شَيءٌ، لَا شِبْهَ لَهُ، ولَا ضِدَّ لَهُ، ولَا كُفْوَ لَهُ، وأَنَّهُ الْمَقْصُودُ بِالْعِبَادَةِ، والدُّعَاءِ، وَالرَّغْبَةِ، والرَّهْبَةِ، وأَنَّ مُحَمَّداً (ص) عَبْدُهُ، ورَسُولُهُ، وأَمِينُهُ، وصَفِيهُ، وصَفْوَتُهُ مِنْ خَلْقِهِ، وسَيدُ الْمُرْسَلِينَ، وخَاتَمُ النَّبِيينَ، وأَفْضَلُ الْعَالَمِينَ، لَا نَبِيَّ بَعْدَهُ، ولَا تَبْدِيلَ لِمِلَّتِهِ، ولَا تَغْيِيرَ لِشَرِيعَتِهِ، وَأَنَّ جَمِيعَ مَا جَاءَ بِهِ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ والتَّصْدِيقُ بِهِ وبِجَمِيعِ مَنْ مَضَى قَبْلَهُ مِنْ رُسُلِ اللَّهِ وأَنْبِيائِهِ وحُجَجِهِ، والتَّصْدِيقُ بِكِتَابِهِ الصَّادِقِ الْعَزِيزِ الَّذِي لا يأْتِيهِ الْباطِلُ مِنْ بَينِ يدَيهِ ولا مِنْ**

خَلْفِهِ؛ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ، وأَنَّهُ الْمُهَيمِنُ عَلَى الْكُتُبِ كُلِّهَا، وأَنَّهُ حَقٌّ مِنْ فَاتِحَتِهِ إِلَى خَاتِمَتِهِ، نُؤْمِنُ بِمُحْكَمِهِ ومُتَشَابِهِهِ، وخَاصِّهِ وَعَامِّهِ، ووَعْدِهِ ووَعِيدِهِ، ونَاسِخِهِ ومَنْسُوخِهِ، وقِصَصِهِ وأَخْبَارِهِ، لَا يقْدِرُ أَحَدٌ مِنَ الْمَخْلُوقِينَ على أَنْ يأْتِي بِمِثْلِهِ، وأَنَّ الدَّلِيلَ بَعْدَهُ، والْحُجَّةَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ، والْقَائِمَ بِأَمْرِ الْمُسْلِمِينَ، والنَّاطِقَ عَنِ الْقُرْآنِ، والْعَالِمَ بِأَحْكَامِهِ أَخُوهُ، وخَلِيفَتُهُ، ووَصِيهُ، ووَلِيهُ الَّذِي كَانَ مِنْهُ بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِب (ع)، أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ، وإِمَامُ الْمُتَّقِينَ، وقَائِدُ الْغُرِّ الْمُحَجَّلِينَ، وأَفْضَلُ الْوَصِيينَ، ووَارِثُ عِلْمِ النَّبِيينَ والْمُرْسَلِينَ، وبَعْدَهُ الْحَسَنُ والْحُسَينُ سَيدَا شَبَابِ أَهْلِ الْجَنَّةِ، ثُمَّ عَلِي بْنُ الْحُسَينِ زَينُ الْعَابِدِينَ، ثُمَّ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِي بَاقِرُ عِلْمِ الأَوَّلِينَ، ثُمَّ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّد الصَّادِقُ وَارِثُ عِلْم الْوَصِيينَ، ثُمَّ مُوسَى بْنُ جَعْفَر الْكَاظِمُ، ثُمَّ عَلِي بْنُ مُوسَى الرِّضَا، ثُمَّ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِي، ثُمَّ عَلِي بْنُ مُحَمَّد، ثُمَّ الْحَسَنُ بْنُ عَلِي، ثُمَّ الْحُجَّةُ الْقَائِمُ الْمُنْتَظَرُ وَلَدُهُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيهِمْ أَجْمَعِينَ. أَشْهَدُ لَهُمْ بِالْوَصِيةِ والإمامَةِ، وأَنَّ الأَرْضَ لَا تَخْلُو مِنْ حُجَّةِ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى خَلْقِهِ كُلَّ عَصْر وأَوَان، وأَنَّهُمُ الْعُرْوَةُ الْوُثْقَى، وأَئِمَّةُ الْهُدَى، والْحُجَّةُ عَلَى أَهْلِ الدُّنْيا إِلَى أَنْ يرِثَ اللَّهُ الأَرْضَ ومَنْ عَلَيهَا، وأَنَّ كُلَّ مَنْ خَالَفَهُمْ ضَالٌّ مُضِلٌّ تَارِكٌ لِلْحَقِّ والْهُدَى، وَأَنَّهُمُ الْمُعَبِّرُونَ عَنِ الْقُرْآنِ والنَّاطِقُونَ عَنِ الرَّسُولِ (ص) بِالْبَيانِ. مَنْ مَاتَ ولَمْ يعْرِفْهُمْ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيةً»[1].

## دراسة السنَد:

صحيح أنّ علي بن محمد بن قتيبة النيشابوري[2] وفضل بن

---

(1) **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج10، باب20، ص353.

(2) **رجال النّجاشي**، ص259؛ **الخلاصة**، ص94، (مصدران سابقان).

شاذان النيشابوري[1] ثقة، إلا أنّ عبدالواحد بن محمد بن عبدوس، مع أنّه أستاذ الشيخ الصدوق، لا يوجد له ذكر في مجامع الرجال؛ وبالنتيجة فلا يمكن الاعتماد عليه. نعم يوجد ترضٍّ من الشيخ الصّدوق عنه (أي أنّه قال رضي الله عنه)، ويبدو أنّ هذا النوع من الترضّي من الشيخ الصّدوق هو دليل على وثاقته؛ وبالتّالي مصحّحٌ للسّند. وبذلك يُمكن قبول هذه الرواية.

## دراسة الدلالة:

تفوق هذه الرواية في تفاصيلها سائر ما تقدّم من روايات، وقد أشارت إلى الأصول العقديّة الثلاثة: التوحيد، والنبوّة والإمامة؛ وقد عدّتها من الأصول العقديّة واجبة التحصيل والتي تكوّن محضَ الإسلام وحقيقته. كما أشارت إلى الإيمان بكتاب الله تعالى.

ولكن لا بدّ من تحديد المراد من كلمة «المحض» في هذه الرواية ليتسنّى لنا معرفة محض الإسلام؟

يأتي المحضُ في اللّغة بمعنى الخالص الذي لم يَشُبْهُ أيُّ مزيج[2]، لكن متى يمتزج إسلامُ المرء وإيمانه؟

لو فرضنا أنّ للدين عشرة أجزاء، فيمكننا تصوّر الدين غير خالص على صور عدّة:

---

(1) **رجال الكشي**، ص508؛ **رجال النجاشي**، ص307، (مصدران سابقان).

(2) المحض: الخالص الذي لم يخالطه شيء، ومنه اللبن المحض، والحرير المحض. والعربي المحض: خالص النسب. (**مجمع البحرين**، مصدر سابق، ج4، ص230).

المَحْضُ من كل شيء: الخالِصُ. الأزهري: كلُّ شيء خَلَصَ حتى لا يشُوبه شيء يُخالِطُه، فهو مَحضٌ. (**لسان العرب**، مصدر سابق، ج7، ص228).

المحض: اللبن الخالص بلا رغوة. وكل شيء خلص حتى لا يشوبه شيء فهو محض. (**كتاب العين**، مصدر سابق، ج3، ص112).

أ) إذا التفت مكلّف إلى أنّ الدين هو عشرة أجزاء، ولكنّه اعتقد بأجزاء أخرى بدلاً من أجزاء الدين الواقعية، فلا شكّ في أنّ ذلك مزج للدين، ولن يكون هذا الإسلام محضاً.

ب) إذا اعترف أحدهم بتسعة أجزاء من الدين فقط مع التفاته إلى أنّ الإسلامَ عشرة أجزاء؛ سواء أكان يعتقد بأمر آخر بدل الجزء العاشر أم أنّه ليس لديه له بديلاً، فإنّ إسلام هذا الشخص كذلك ليس محضاً.

ج) الحالة الثالثة هي أن يلتزم شخصٌ بتسعة أجزاءٍ واقعيّة من الدين فقط، لكن بدون الْتفات إلى كون الدين من عشرة أجزاء. وهذا الدين ناقص بلا شكّ، أمّا هل هو دين ممتزج غير محض أم لا؟ يبدو أنّه لا يمكن الحكم على مثل هذا الإسلام بعدم الخلوص.

ومن هنا نعرف أنّ المقصود من «محض الإسلام» هو الإسلام الكامل الصافي، والمراد بالكامل الكامل على مستوى الواجبات فحسب، لا المستحبّات والأمور الراجحة. فالرواية إذاً جامعة مانعة لأجزاء الإسلام الواجبة، بمعنى عدم وجود أيّ جزء واجب أعلى وأرفع مما ذكر فيها، وبمعنى أنّ وجود النّقص في الإيمان بأيّ واحدٍ من الأجزاء المذكورة في الرواية يساوي مزجَ الدين بأمر خارجيّ والتفريط في محض الإسلام.

وعلى هذا؛ فهذه الرواية لا تختصّ كالطوائف التي سبقت بتعداد المصاديق العقديّة الضرورية دون سواها من العقائد الواجبة.

## نتيجة الاستدلال بالسّنة

قلنا إنّ العقائد الدينيّة على أنواع:

1 ـ إمّا أنها من ضروريات الدين، بمعنى أنها ملاك صدق الإسلام أو الكفر.

2 ـ وإمّا أنها واجب ركني، بحيث إن عدم الاعتقاد بها موجب للنقص الكلّي في الإيمان.

3 ـ أو أنها واجب غير ركني، إذ إن عدم الاعتقاد بها موجب للعصيان والعقاب الإلهيّ.

ويبدو أنّ جميع هذه الروايات التي شكّلت موضوعاً لبحثنا هذا لا تُفيدنا أكثر من استحصال العقائد الواجبة الركنية. وقد أشارت روايات دعائم الإسلام بصراحة إلى هذه الحقيقة، ولكن نظراً لكون العقائد الركنية الواجبة تشمل العقائد الضرورية، كحدٍّ أدنى، فإنّنا نطمئنّ إلى إمكان استخراج العقائد الضرورية منها، وذلك بتحديد العناصر المشتركة بينها ودراسة الملاك فيها لاتّصاف أيّ عقيدة بالضرورة واللزوم.

والقدرَ المتيقَّن والعناصر المشتركة بين هذه الروايات، يتمثّلان في ما يلي:

التوحيد، والنبوّة، والإمامة، والإيمان بجميع ما نزّل على الرسول الأكرم (ص) (ولو على نحو الإجمال).

وبهذا فأولى العقائد التي يجب تحصيلها وتعلّمها (وتعليمها) بحسب الأدلّة الروائية هي: معرفة الله، ومعرفة الرسول، ومعرفة الإمام، وجميع ما أنزل على النبيّ (ص)، ولو إجمالاً.

## نتيجة الأدلّة العقليّة والقرآنية والروائيّة

وبعد ما سبق مفصلاً من الأدلة العقليّة والنقليّة (الكتاب والسنّة) نخلص إلى نتيجة مفادها وجوب الاعتقاد بكلّ من الأصول العقدية الآتية:

أ) معرفة الله وذلك بالدليل العقليّ، والقرآنيّ، والروائيّ.

ب) معرفة النبيّ بالدليل العقليّ، والقرآنيّ، والروائيّ.

ج) معرفة المعاد بالدليل العقليّ والقرآنيّ.

د) معرفة الإمام بالدليل الروائيّ.

ويمكننا في النتيجة ادِّعاء أنّه:

كان بحث الاعتقاد بالمبدأ، على وجهه الأكمل، من نصيب الأدلّة العقليّة التي تعرّضت له بما يفوق تناولها لغيره من المعتقدات.

وكان بحث الاعتقاد بالنبوّة، على وجهه الأكمل، من نصيب الأدلّة القرآنيّة التي تعرّضت له كذلك أكثر من الموضوعات العقدية الأخرى.

كما كان بحث الاعتقاد بالإمامة، على وجهه الأكمل، من نصيب الأدلّة الروائيّة؛ إذ حاز على اهتمامها الأكبر من بين سائر العقائد.

## 2 ـ حدود العقائد واجبة التحصيل:

بعد أن ذكرنا العقائد واجبة التحصيل يجب أن نبيّن حدود وجوب الاعتقاد بها. إلى أي حد يجب معرفة الله والاعتقاد به؟ وما هو حد الاستحباب فيه؟ ويُطرح هذا السؤال كذلك حول الاعتقاد بالنبوة والمعاد. سنتناول هذا البحث في التتمة.

### 2 ـ 1 حدود معرفة المبدأ:

ثمة مراحل ومراتب متعدّدة لمعرفة الإنسان بالله سبحانه وتعالى؛ فمعرفة الذات الإلٰهيّة، والصفات الإلٰهيّة، والأفعال الإلٰهيّة هي

مراتب ثلاث من مراتب تكامل معرفة الله. أمّا إلى أيّ مدى توجب الأدلّة الفقهيّة أو ترجّح معرفة الله سبحانه وتعالى؟

نقدّم الآن في قسمنا هذا جواباً مجملاً عن ذلك السؤال تاركين التفصيل لفقه العقيدة.

## الذات الإلٰهيّة:

الحدّ الأدنى للاعتقاد بالله تعالى هو الاعتقاد بوجوده جلّ وعلا، وقد قدّم الفلاسفة والمتكلمون العديد من الأدلّة للوصول إلى اعتقاد كهذا. ولكلّ من هذه الأدلّة مستلزماته الخاصّة وكفاءاته العلميّة التي يتطلّبها، وعلى كلّ إنسان أن يتعلّم ويدرس الدليل والبرهان المناسب لحاجته، وبما يتلاءم ومقدار الضرورة للمعرفة الإلٰهيّة[1].

وكذلك فإنّ للتفكّر والتأمّل في وجود الله حد وهو التفكّر في كنه ذات الله تعالى؛ وذلك لأننا لا يمكننا الإحاطة بذاته. ولقد وردت

---

(1) تختلف هذه الأدلة والبراهين في ما بينها من جوانب عدّة: فقد استفيد في بعضها مثلاً من مقدّمات حسيّة تجريبيّة، بينما يتألّف بعضٌ ثانٍ من مقدّمات عقليّة بحتة، وبعضٌ ثالث يهدف إلى إثبات وجود الله الحكيم بصورة مباشرة، بينما يستهدف بعضٌ آخر إثبات موجود لا يحتاج في وجوده إلى موجود آخر، أي «واجب الوجود»، ولا بدّ حينئذٍ من الاعتماد على أدلّة وبراهين أخرى لإثبات صفاته تعالى.

ويمكن لذي الذهن البسيط أن يتعرّف على ربّه من خلال الطرق البسيطة جداً، ثم يأخذ في عبادته وطاعته، أما الذي يحمل في ذهنه الكثير من الشبهات الثقيلة، فعليه العبور من الطريق الصخريّ، وأما الذي يحمل أحمالاً كثيرة من الشبهات والوساوس فلا بدّ له من أن يسلك الطريق المنصوب على قواعد وأسس محكمة متينة، وإن واجه فيها تحدّيات والتواءات ومصاعب وتعرجات... (**آموزش عقايد**، مصدر سابق، ج1، ص66 و67).

روايات من الفريقين[1] تنهى عن الولوج في هذا المستنقع المهلك، وسنشير هنا إلى بعض الموارد:

- [**الأمالي** للصدوق]: ابْنُ الْوَلِيدِ، عَنِ الصَّفَّارِ، عَنِ الْبَرْقِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ أَبِي الْيَسَعِ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع): «**إِيَّاكُمْ وَالتَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ فَإِنَّ التَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ لَا يَزِيدُ إِلَّا تِيهاً، إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وجَلَّ لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَلَا يُوصَفُ بِمِقْدَارٍ**»[2].
- رسول الله (ص): «**تفكروا في كل شيء، ولا تفكروا في ذات الله**»[3].
- عنه (ص): «**تفكروا في خلق الله، ولا تفكروا في الله فتهلكوا**»[4].
- عنه (ص): «**تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق فإنكم لا تقدرون قدره**»[5].

## الصفات الإلٰهيّة:

يقول العلماء بعدم إمكان العلم والمعرفة بكنه الصفات والأسماء الإلٰهيّة، تماماً كالعلم بالذات الإلٰهيّة، ولكن في الوقت عينه فإنّ

---

(1) انظر: **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج 3، ص257، باب 9: النهي عن التفكر في ذات الله تعالى والخوض في مسائل التوحيد؛ **ميزان الحكمة**، مصدر سابق، ج 3، ص 1892.

(2) **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج 3، ص 259، ح 4.

(3) **كنز العمّال**، مصدر سابق، ج 3، ص 106، ح 5704.

(4) المصدر نفسه، ج 3، ص 106، ح 5705.

(5) المصدر نفسه، ج 3، ص 106، ح 5706.

الصفة الأصليّة التي اتفق العلماء على الاعتقاد بها، هي وحدانيّة الله، ولتوحيده تعالى مراتب عدّة: توحيد الذات، توحيد الصفات، وتوحيد الأفعال، ويرى الشهيد مطهّري أنّ هذه المراتب الثلاث للتوحيد من التوحيد النظريّ، ثمّ يذكر مرتبة أخرى بعد هذه المراتب وهي التوحيد في العبادة ويرجعها إلى التوحيد في العمل. ويرى أنّ شرط صيرورة الإنسان موحّداً واقعياً هو طيّ جميع مراتب التوحيد هذه والوصول إلى التوحيد العمليّ[1].

تعرّض الأستاذ مصباح للبحث في مجال التوحيد بشكل أكثر تفصيلاً، واعتبر أنّ مراتبه هي:

1 - التوحيد في وجوب الوجود،

2 - التوحيد في الخالقية،

3 - التوحيد في الربوبيّة التكوينيّة،

4 - التوحيد في الربوبيّة التشريعيّة،

5 - التوحيد في الألوهيّة،

6 - التوحيد في الاستعانة،

7 - التوحيد في التوكل (الخوف والرجاء)،

8 - التوحيد في المحبّة،

9 - التوحيد في الوجود المستقلّ.

وبعد شرحه لكلّ هذه المراتب يتعرّض لدراسة رؤية القرآن حول حدود مراتب التوحيد اللازمة على الموحِّد، ويضيف في هذا الصدد:

---

(1) **مجموعة الآثار**، مصدر سابق، ج2، ص99.

«الإنسان الموحّد من وجهة نظر القرآن هو الذي يعتبر أنّ واجب الوجود منحصر في الله، وهو الخالق، وهو الربّ التكوينيّ، وهو الربّ التشريعيّ، وهو الإله المعبود، وحيث كانت المرتبة الأخيرة هي الاعتقاد بالألوهيّة والوحدة في الألوهيّة فقد كان هذا الشعار: «لا إله إلا الله» بدلاً من «لا واجب الوجود إلا الله، لا خالق إلا الله، لا ربّ إلا الله»؛ فهذا وحده ليس كافياً، ولا بدّ من الوصول إلى هذا الاعتقاد بأنه «ليس هناك من معبود سوى الله، والعبادة لله وحده»؛ هذا كمال التوحيد، واذا ما تحقّق هذا الاعتقاد كان الإنسان موحداً في نظر الإسلام، وورد دار السعادة في الآخرة. ولا يكفي ما دون هذه المرتبة. وأما المراتب الأعلى فهي جيّدة جداً، وعلى الإنسان أن يسعى للوصول إليها، وكلّما تقدّم في مسير التكامل تكاملت مراتب التوحيد»[1].

## الأفعال الإلٰهيّة:

الصفات الفعليّة الإلٰهيّة هي الصفات التي تظهر وتبرز في خصوص العلاقة بالمخلوقين (الخالقيّة، والربوبيّة، والألوهيّة، والحكمة، والقضاء، والقدر...)، وهي تشمل دار الدنيا والآخرة، وهذا النوع من الصفات هو الألصق بالإنسان، وإنما تجري حياته الدنيويّة والأخروية وفق ما تقتضيه هذه الصفات.

وعلى المكلّف أن يرد سبيل المؤمنين مقتنعاً بأدلة عقليّة ونقليّة ـ بما يتلاءم وقدراته ـ تثبت له ما تقدّم من موضوعات في بحث معرفة الله؛ فيكون بذلك مصداقاً حقاً لعنوان المؤمن. وقد بحث كبار

---

(1) **محمد تقي مصباح اليزدي، معارف قرآن** (جلد3 ـ 1 خدا شناسي)، قم: انتشارات مؤسسه آموزشي وپژوهشي امام خميني (ره)، ط 3، 1380، ص54.

الفلاسفة والمتكلّمين، ضمن دراساتهم العقدية، قسماً آخر من المعارف الإلٰهيّة مما يتعلّق بالأفعال الإلٰهيّة[1] والتي تترك أثراً بارزاً في رقي تقوى من يطّلع عليها وقوة تديّنه، غير أنها لا تعدّ جزءاً من الأصول العقدية.

وقد نهت الروايات عن التعمّق والخوض في بعض الصفات الفعليّة الإلٰهيّة والأفعال الإلٰهيّة كالقضاء والقدر والجبر والاختيار.

وجدير بالذكر أنّ القرآن الكريم قد أمر بالإيمان بالله. وتجمع دعوة القرآن إلى الإيمان بالله كل صفات الجمال والجلال. والصفات التي وردت في القرآن بشكل صريح حول الله تعالى هي الحد الأقل ضمن ما يجب الاعتقاد به حول الله تعالى[2].

## 2 ـ 2 ـ حدود معرفة المعاد:

إنّ الاعتقاد بأصل المعاد هو جزء من ضروريّات الدين بحكم العقل، أما ما يزيد عن ذلك من الاعتقاد بتفاصيل المعاد، كالمعاد الجسمانيّ، والشفاعة، وبعض تفاصيل الجنّة والنار، فهي محلّ خلاف. لا يوجب الدليل العقليّ الاعتقاد بأكثر من أصل هذه العقيدة، وما ثبت به هو مجرّد خضوع أعمال الإنسان وتصرّفاته للحساب يوم القيامة، أما سائر تفاصيل المعاد فلا تدخل في دائرة الوجوب العقليّ. غير أنّ هذا الأصل العقديّ بُحث بصورة أكمل في الآيات القرآنيّة، ويبدو أنّ بعض هذه القضايا النظريّة الدينيّة ـ والتي تهدف إلى بيان تفاصيل المعاد ـ قد جُعلت في عداد الموضوعات

---

(1) مباحث من قبيل العدل الإلٰهيّ الذي أُشيرَ إليه، القضاء والقدر الإلٰهيّين، الجبر والاختيار، الإرادة، المشيئة، والإذن الإلٰهيّ...

(2) يجدر أن يُبحث هذا الموضوع بشكل مستقل وأن يُبحث في حدوده من وجهة نظر فقهية. يجب أن يهتمّ فقه العقيدة بهذا البحث المهم.

النظريّة الضروريّة، والاعتقاد بتفاصيل المعاد، كما وردت في القرآن، واجب. وكما رأينا عند دراستنا للروايات التي تعيّن مصاديق العقائد لازمة التحصيل، فإنّ تفاصيل هذا الأصل العقديّ قد بحثت في الروايات بنسبة أقل(1).

## 2 ـ 3 ـ حدود معرفة النبي

الاعتقاد بأصل النبوّة هو أمر ضروريّ لكلّ مؤمن بمقتضى حكم العقل، ولكنّ المقدار اللازم والضروريّ في هذا المجال لا ينتهي عند هذا الحدّ. وتجدر الإشارة، بداية، إلى أنه يوجد بحثان يطرحان حول النبوّة:

1 ـ معرفة شأن النبوّة ومكانتها في نظام الوجود (الشخصيّة)، وبعبارة أخرى معرفة الطريق(2).

2 ـ معرفة الإنسان المنتسب إلى هذه المكانة (الشخص)، وبعبارة أخرى معرفة المرشد.

### معرفة شأن النبوة ومكانتها:

للنبوّة مكانة رفيعة في نظام التشريع الإلٰهيّ، وبهذه المكانة يصبح النبيّ مؤهلاً لتلقّي الوحي الإلٰهيّ، ولا يخفى أنّ للوحي والنبوّة مراتب كما أشار القرآن(3). فالنبوّة والرسالة والإمامة مراتب ثلاث

---

(1) يتطلب توضيح هذا الرأي وتبيينه والدفاع عنه مجالاً آخراً، والمكان الصحيح لهذا الأمر هو فقه العقيدة.

(2) هذا التعبير بالطريق هو تعبير الأستاذ مصباح في كتابه «**معارف قرآن**، مصدر سابق».

(3) ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ﴾ (سورة البقرة: الآية 252).

نقع في طول بعضها ويصل الأنبياء إلى كلّ من هذه المقامات وفقاً لدرجاتهم.

### معرفة شخص النبي:

مضافاً إلى معرفة أصل النبوّة من المهمّ كذلك معرفة من نُصِّبَ لهذا المقام، إن لم نقل أنها هي الأهمّ؛ ذلك أنه ما لم يعرف شخص النبيّ فلا أثر لمعرفة مفهوم النبوّة والاعتقاد بها في سعادة الانسان، فلا بدّ أن يُعرف النبيّ ليُعثر على طريق السعادة من خلال الوحي الذي أوحيَ إليه. ومضافاً إلى ذلك، ثمة آثار تربويّة أخرى، منها أنّه بمعرفة شخص النبيّ يتسنّى للمؤمن أن يتأسى به ويتّخذ منه قدوة لنفسه.

وتطرح عادة أبحاث عدّة حول معرفة شخص النبيّ: كالإعجاز، والكتاب الإلٰهيّ المنزل عليه، والدين والشريعة اللتين يدعو إليهما في زمانه وما شابه ذلك.

وثمة بحث مفصّل حول ما إذا كان الواجب على المؤمن هو الاعتقاد بنبيّ الزمان فحسب، أم أنه مضافاً إلى ذلك لا بدّ من الإيمان بسائر أنبياء الله. وقد أشارت العديد من الآيات والروايات إلى جواب ذلك، وتوضيحاً للمسألة نبيّن بعض الاحتمالات التي يمكن تصوّرها في هذا المجال:

هل يجب مضافاً إلى الاعتقاد بنبيّ الزمان الاعتقاد بالأنبياء ذوي الشرائع وأولي العزم كذلك وهل الاعتقاد بالأنبياء الواردة أسماؤهم في القرآن، كافّة، هو واجب وضروريّ؟

نترك الجواب عن هذه الأسئلة إلى فقه العقيدة.

### 2 ـ 4 ـ حدود معرفة الإمام:

بما أنّ الاعتقاد بالإمامة بُحِث مفصلاً في الدليل الروائي، ولم يُشر إليه في الأدلّة القرآنيّة إلا من خلال العمومات القرآنيّة فحسب، فلا بدّ من دراسة حدود هذه العقيدة كذلك من خلال الأدلّة الروائيّة.

#### معرفة شأن الإمامة ومكانتها:

ويطرح في الاعتقاد بالإمامة كذلك بحثان كما هو الحال في النبوّة: معرفة الشخصيّة ومعرفة الشخص. وتتمحور الدراسة في بحث معرفة الشخصيّة، حول معرفة خصائص الإمام الأساس كالعصمة، والعلم الإلٰهيّ، والتنصيب الإلٰهيّ، خصوصاً وأنّ الاعتقاد بهذه الخصائص يترك أثراً بالغاً في اتّباع الإمام وطاعته. ثمّ تُدرَس الحدود التي تجب فيها معرفة هذه الخصائص.

#### معرفة شخص الإمام:

إنّ معرفة شخص الإمام المعصوم هو بحث مهمّ كذلك؛ إذ تُطرح فيه أسئلة ذات أهميّة:

هل معرفة إمام الزمان كافية بحدّ ذاتها؟ أم أنه مضافاً إلى معرفة إمام الزمان لا بدّ من الاعتقاد بسائر الأئمة(ع) ومعرفتهم؟ وإلى أيّ مدى تجب معرفة أحوال الأئمة وأوصافهم؟ ومثالاً على هذا؛ هل يمكن عدّ معرفة العلامات الحتميّة لظهور إمام الزمان واجبة؟ وأسئلة أخرى نتعرّض للإجابة عنها في مجال آخر.

## حدود تعلّم العقائد عن طريق الفلسفة والعرفان

إذا تجاوزنا الفقه فإنّ الفلاسفة وأهل العرفان قد عدّوا من

الواجب تحصيل مراتب أعمق من المعارف الإلٰهيّة، ورأوا أنّ الغفلة عنها تساوي بعض مراتب الكفر أو الشرك. وهم يرَون طريق تحصيل هذه المعارف إما في السير والسلوك والوصول إلى مقام الإدراك الحضوريّ، ومشاهدة هذه الحقائق (العرفان)، وإما في التعمّق والغوص في المباحث النظريّة والعقليّة، لاكتشاف حقائق المعارف الإلٰهيّة (الفلسفة) ودقائقها.

ولكن، على أيّ حال، وعلى الرغم من كون التعمّق في هذه المعارف مطلوباً[1] وتترتب عليه ثمرات إيمانيّة وتربويّة لا تعدّ، ومع كثرة النصوص والأوامر الشرعيّة المرغبة بتعلّم هذا النوع من العلوم والمعارف، إلّا أنّ التكليف به وعدّه واجباً هو تكليف بما لا يطاق من الناحية الفقهيّة؛ وذلك لأنّ التعمّق والغوص في هذه المعارف ليس بمقدور كلّ إنسان، فمعظم الناس لا يمتلكون الاستعداد اللازم لتحقيق هذا الغرض، وذلك باعتراف كبار العرفاء والفلاسفة.

## 3 ـ كيفية تحصيل العقائد الواجبة:

### 3 ـ 1 ـ طريق اكتساب العقائد

لا يكتمل الدخول في الدين ولا يصحّ التدين إلا بالاعتقاد بالأصول العقدية الأساس. والسؤال المطروح الآن كيف يمكن تحصيل هذه العقائد؟

يحصل الإنسان على العلم إما عن طريق العلم الحضوريّ

(1) انظر: **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج68، ص207؛ المصدر نفسه، ج65، ص276؛ المصدر نفسه، ج1، ص106؛ المصدر نفسه، ج90، ص368؛ المصدر نفسه، ج3، ص257.

بالحقائق أو عن طريق العلم الحصوليّ[1]. إنّ تحصيل الاعتقادات الأساس لا يمكن أن يتمّ عن طريق المعرفة الحضوريّة؛ وذلك لأنّ المعارف التي تحصل بالعلم الحضوريّ أو بعبارة أخرى بالفطرة لا تكفي لتأسيس منظومة عقدية، وإنما تحصل تلك الاعتقادات بالمداومة على العبادات والأعمال الصالحة، وبالوصول إلى رتبة صفاء الباطن.

تنقسم المعرفة الحصوليّة في إحدى تقسيماتها إلى ثلاثة أنواع: المعرفة التجريبيّة (الحسيّة أو المكاشفة)، المعرفة التعبديّة (القلبيّة) والمعرفة العقليّة. والطريق الوحيد المعتمد من بين المعارف الحصوليّة لتحصيل العقائد الأصليّة هو طريق المعرفة العقليّة؛ وذلك لأنّ المعرفة التجريبيّة محدودة بما يقبل الادراك الحسيّ والاختبار والخطأ، وليست المسائل الأساس للرؤية الكونيّة وأصول العقائد كذلك. والمعرفة التعبديّة هي ذات دور ثانويّ وهي تفترض صدق المصدر المعتمد عليه ليمكن الوثوق بما يصدر عنه. والعقل هو الأوحد الذي يمكنه الوصول إلى معرفة العقائد الدينيّة الأساس وذلك بالاستفادة من العلوم الحاصلة من سائر مصادر المعرفة وعن طريق الاستدلال العقليّ[2].

إنّ الاستدلال العقليّ هو الطريق الأصل لتحصيل العقائد الأساس التي لا يدخل الإنسان الدين إلا بها. أما ما هو أبعد من ذلك من تحصيل العقائد والمعارف التي أمر بها الدين، فليس منحصراً بطريق الاستدلال العقليّ، بل يمكن الاستفادة في هذه المرحلة من كلّ من الطرق التعبديّة والتجريبيّة (الكشفيّة). وبتعبير آخر

---

(1) **آموزش فلسفه**، مصدر سابق، ج1، ص171.

(2) انظر: **آموزش عقايد**، مصدر سابق، ج1، ص52، ج57.

يمكن أن تكون الطرق الأخرى ـ في مجال تفاصيل العقائد الأساس أو الضروريّة الأخرى التي عدّ الاعتقاد بها واجباً ـ هي الطرق الوحيدة المطمأنّ بها، والتي تختلف باختلاف الموارد.

تجيب الآيات القرآنيّة عن هذا السؤال بإشارات متعدّدة، فتارة دعت إلى التفكّر في العقيدة(1)، وأخرى أكّدت على التعقّل في هذه الموضوعات(2)، وتارة تشجّع على استماع هذه الحقائق والمعارف(3)، وفي النهاية قامت في موارد عدّة بالترغيب في الإتيان بالبرهان حول العقائد، وقبول العقائد بعد الاستدلال العقليّ عليها(4).

---

(1) سورة الأعراف: الآية 184؛ سورة سبأ: الآية 46؛ سورة البقرة: الآية 219؛ سورة الروم: الآية 8؛ سورة آل عمران: الآية 191؛ سورة يونس: الآية 24؛ سورة الرعد: الآية 3؛ سورة النحل: الآيتان 11 و69؛ سورة الروم: الآية 21؛ سورة الزمر: الآية 42؛ سورة الجاثية: الآية 13؛ سورة الحشر: الآية 21؛ وغيرها.

(2) سورة البقرة: الآية 73؛ سورة آل عمران: الآية 65؛ سورة الأنعام: الآية 32؛ سورة الأعراف: الآية 169؛ سورة يونس: الآية 16؛ سورة يوسف: الآيتان 2 و109؛ سورة الأنبياء: الآيتان 10و67؛ سورة المؤمنون: الآية 80؛ سورة الشعراء: الآية 28؛ سورة القصص: الآية 60؛ سورة يس: الآيتان 62و68؛ سورة الصافات: الآية 138؛ سورة غافر: الآية 67؛ سورة الزخرف: الآية 3؛ سورة الحديد: الآية 17؛ سورة الملك: الآية 10؛ سورة البقرة: الآيات 164 و170 و171؛ سورة المائدة: الآية 103؛ سورة الأنفال: الآية 22؛ سورة الرعد: الآية 4؛ سورة النحل: الآيتان 12و67؛ سورة الحج: الآية 46؛ سورة الفرقان: الآية 44؛ سورة الروم: الآية 24؛ سورة الجاثية: الآية 5.

(3) سورة يونس: الآيتان 42 و43؛ سورة النمل: الآيتان 80 و81؛ سورة الروم: الآيتان 52 و53؛ سورة الزخرف: الآية 40.

(4) سورة البقرة: الآية 111؛ سورة الكهف: الآية 15؛ سورة طه: الآية 133؛ سورة النمل: الآيات 22 و24 و64؛ سورة القصص: الآية 36؛ سورة المؤمنون: الآية 117؛ سورة النساء: الآية 174؛ سورة القصص: الآيتان 32 و75؛ سورة الأنبياء: الآية 24.

لقد ذُكرت طرق أخرى في الروايات التي تتناول هذا الموضوع، وتتطلّب هذه الروايات وتحديد رتبة الطرق المقترحة فيها لاكتساب العقائد المزيدَ من البحث والتحقيق. لقد وردت في بعض الروايات عبارة أعرف الله بالله، وفي بعضٍ آخر حُصر طريق اكتساب المعارف بالكتاب، وفي بعضها أُمر بتعلّم المعارف الإلٰهيّة من الإمام المعصوم.

وكخلاصة لما سبق: تؤدي بنا النظرة الشموليّة إلى الأدلة العقليّة والقرآنيّة والروائيّة، الواردة في هذا الباب، إلى نتيجة مفادها أنّ الدخول إلى ساحة الدين والإيمان لا يكون إلا بالعقل وإرشاداته. وفي المرحلة اللّاحقة، ومن أجل تكامل العقائد والمعارف الدينيّة، لا بدّ من الاعتصام بالكتاب والسنّة، وبالالتزام بأوامر هذه المصادر المعصومة يتمّ الوصول إلى الحقائق الإلٰهيّة. وفي النهاية اقترحت المداومة على العبادة للحصول على الشهود الباطني للحقائق والمعارف والأسرار الإلٰهيّة والتعمّق في هذه العقائد.

## اليقين المنطقيّ أم الاطمئنان العرفيّ؟

السؤال الآخر الذي ينتظر الإجابة في هذا المجال هو: ما المقدار الواجب تحصيله في كل عقيدة؟ هل العلم بمستوى الاطمئنان العرفيّ كاف أم أنه يجب التحقيق في هذه العقائد والمعارف إلى درجة الوصول إلى اليقين المنطقيّ؟

لقد أمرت الآيات القرآنيّة في هذا المجال بتحصيل العلم في العقائد، ونهت عن اتّباع الظنّ والحدس، وتوجد آيات متعدّدة تشير إلى عدم قبول أيّ حقيقة أو العمل بها ما لم تصل إلى درجة العلم[1].

(1) سورة الأنعام: الآية 148؛ سورة يونس: الآيتان 68 و66؛ سورة يوسف: الآية 108؛ سورة الإسراء: الآية 36؛ سورة الأنبياء: الآية 7؛ سورة الحج: الآية 3 و8.

## الاكتساب التقليديّ أم الاجتهاديّ؟

السؤال الآخر الذي يُطرح على هذا الصعيد هو: هل تحصيل هذه العقائد بالنحو الذي ذُكر واجب على كلّ فرد من أفراد البشر أم أنّ اجتياز شخص آخر للطريق يمكّن الآخرين من الاعتماد عليه وتقليده؟

وبعد إعمال النظر والتأمّل في الأدلّة التي أُشير إليها في بداية البحث لإثبات ضرورة تحصيل العقائد الأساس، نجد أنّ هذا الواجب العقليّ ثابت على كلّ فرد من أفراد المكلّفين؛ وذلك لأنّ بناء منظومة عقديّة، تشكّل أساساً لمنظومة القيم والسلوك الإنسانيّين مدى الحياة، إنما يتيسّر عندما يكون الفرد بنفسه مقدماً عليه بشكل جادّ وفعال. فضلاً عن أنّ هذه المباحث لا تقبل التقليد. وقد ذمّت آيات القرآن في مواضع عدّة التقليد في العقيدة وحذّرت المؤمنين منه[1].

---

(1) الشعراء: الآيات 54 و74 و76؛ البقرة: الآية 170؛ سورة المائدة: الآية 104؛ سورة الأعراف: الآية 28؛ سورة يونس: الآية 78؛ سورة الأنبياء: الآيتان 44 و53 و54؛ سورة الشعراء: الآية 74؛ سورة الزخرف: الآيتان 22 و23؛ سورة المؤمنون: الآية 68؛ سورة الفرقان: الآية 18؛ سورة الأحزاب: الآية 5؛ سورة الصافات: الآية 69؛ سورة الزخرف: الآية 29؛ سورة المجادلة: الآية 22؛ سورة الشعراء: الآية 76؛ سورة يوسف: الآية 40؛ سورة هود: الآية 62 و87؛ سورة إبراهيم: الآية 10؛ سورة البقرة: الآية 170؛ سورة المائدة: الآية 104؛ سورة المؤمنون: الآية 24؛ سورة القصص: الآية 36؛ سورة سبأ: الآية 43؛ سورة النجم: الآية 23.

# المصادر والمراجع

## الكتب:

1 ـ إبراهيم الأميني، **اسلام وتعليم وتربيت**، طهران، انجمن اوليا ومربيان، ط 1، 1373 هـ.ش.

2 ـ ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، قم، انتشارات كتابخانه آية الله مرعشي، قم، 1404هـ.

3 ـ ابن أبي المجد الحلبي، **إشارة السبق إلى معرفة الحق**، تحقيق وتصحيح: لجنة التحقيق في مؤسسة الإمام الصادق (ع)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ط1، 1414هـ.

4 ـ ابن أبي جمهور الأحسائي، **الأقطاب الفقهية على مذهب الإمامية**، تحقيق وتصحيح: محمد حسون، قم، كتابخانه آية الله مرعشى نجفى، ط 1، 1410هـ.

5 ـ ابن الأثير الجزري، **النهاية في غريب الحدبث**، قم، موسسه مطبوعاتى إسماعيليان، ط 4، 1367 هـ.ش.

6 ـ ابن حمزة الطوسي، **الوسيلة**، قم، انتشارات كتابخانه آيت الله مرعشى، 1408هـ.

7 ـ ابن داود الحلي، **رجال ابن داود**، انتشارات دانشگاه طهران، 1383هـ.
8 ـ ابن عبد العزيز سلّار الديلمي، **المراسم العلوية**، تحقيق: محسن الحسيني، المعاونة الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت، 1442هـ.
9 ـ أبو الحسن علي القابسي، **الرساله المفصلة لأحوال المتعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين**، تحقيق: أحمد خالد، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، ط 1، 1986م.
10 ـ أبو الفرج عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، **زاد المسير في علم التفسير**، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، بيروت، دار الكتاب العربي، ط 1، 1422هـ.
11 ـ أبو الفضل ساجدي، **زبان دين وقرآن**، قم، موسسه آموزشى وپژوهشى امام خميني، ط 2، 1385ش.
12 ـ أبو القاسم الخوئي، **التنقيح في شرح العروة الوثقى**، تقرير: علي الغروي، لا مكان، لا تاريخ، لا ناشر (البرنامج الإلكتروني: جامع فقه اهل بيت (ع).
13 ـ ـــــــــــــ، **دراسات في علم الأصول**، تقرير: علي هاشمي الشاهرودي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، 1419هـ.
14 ـ ـــــــــــــ، **صراط النجاة**، حاشية: جواد التبريزي، تحقيق: موسى مفيد الدين عاصي، قم، مكتب نشر المنتخب، ط 1، 1416هـ.
15 ـ ـــــــــــــ، **محاضرات في أصول الفقه**، انتشارات انصاريان، 1417هـ.
16 ـ ـــــــــــــ، **مصباح الأصول**، قم، كتاب فروشى داورى، 1417هـ.

17 ـ ــــــــــــــــ، **معجم رجال الحديث**، قم، مركز نشر آثار الشيعة، 1410هـ.

18 ـ ــــــــــــــــ، **موسوعة الإمام الخوئي**، قم، مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي، 1417هـ.

19 ـ ــــــــــــــــ، **الاجتهاد والتقليد**، تقرير: عادل العلوي، قم، مطبعة نو ظهور، ط 3، 1411هـ.

20 ـ أبو القاسم علي دوست، **فقه وعرف**، طهران، پژوهشگاه فرهنگ وانديشه اسلامی، ط 1، 1384.

21 ـ أبو القاسم فرات بن إبراهيم الكوفي، **تفسير فرات الكوفي**، تحقيق: محمد كاظم محمودي، طهران، سازمان چاپ وانتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ط 1، 1410هـ.

22 ـ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان في تفسير القرآن**، بيروت، دار المعرفة، ط 1، 1412 هـ.

23 ـ أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر.

24 ـ ــــــــــــــــ، **جواهر القرآن**، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط 3، 1987م.

25 ـ أبو شجاع شيرويه بن شهردار بن شيرويه الديلمي الهمذاني، **الفردوس بمأثور الخطاب**، بيروت، دار الكتب العلمية، 1406هـ.

26 ـ أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين الرازي، **مفاتيح الغيب**، بيروت، دار إحياء التراث العربی، ط 3، 1420هـ.

27 ـ أبو علي مسكويه الرازي، **تهذيب الأخلاق**، ترجمة وتوضيح: علي أصغر الحلبي، طهران، اساطير، ط 1، 1381.

28 ـ أبو هلال العسكري، ونور الدين الجزايري، **معجم الفروق اللغوية**، (الحاوي لكتاب أبي هلال العسكري (**الفروق**

**اللغوية)** وجزء من كتاب نور الدين الجزايري **(فروق اللغات)**، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم، تنظيم: بيت الله بيات، قم، جامعه المدرسين في الحوزة العلمية، 1412هـ.

29 ـ أبي الحسين أحمد بن فارس زكريا، **ترتيب مقاييس اللغة**، ترتيب وتنقيح: سعيد رضا علي عسكري وحيدر مسجدي، قم، پژوهشگاه حوزه ودانشگاه، ط 1، 1387ش.

30 ـ أبي عمر يوسف بن عبد الله النمري القرطبي، **جامع بيان العلم وفضله**، دراسة وتحقيق: أبو عبد الرحمن فواز أحمد الزمرلي، لا مكان، مؤسسة الريان ـ دار ابن حزم، ط 1، 1424هـ.

31 ـ أحد فرامرز قراملكي، **اصول وفنون پژوهش در گستره دين پژوهش**، قم، مركز مديريت حوزه عليمه قم، ط 3، 1388.

32 ـ أحمد النراقي، **معراج السعادة**، انتشارات هجرت، ط 5، 1377ش.

33 ـ أحمد بن حسين ابن الغضائري، **رجال ابن الغضائري**، قم، مؤسسه إسماعيليان، 1364هـ.

34 ـ أحمد بن علي الجصاص، **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد صادق القمحاوي، بيروت، دار إحياء التراث العربى، 1405هـ.

35 ـ أحمد بن علي النجاشي، **رجال النّجاشي**، قم، انتشارات جامعه مدرسين، قم، 1407هـ.

36 ـ أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مصر، لا ناشر، 1390هـ.

37 ـ أحمد بن محمد الأردبيلي (المقدّس الأردبيلي)، **زبدة البيان فى أحكام القرآن**، طهران، كتابفروشى مرتضوى، ط 1.

38 ـ أحمد بن محمد البرقي، **المحاسن**، قم، دار الكتب الإسلامية، 1371هـ.
39 ـ ــــــــــــــــــ، **رجال البرقي**، انتشارات دانشگاه طهران، 1383هـ.
40 ـ أحمد بن محمد الفيومي، **المصباح المنير**، قم، دار الهجرة.

41 ـ أحمد بن مصطفى المراغي، **تفسير المراغي**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، لا تاريخ.
42 ـ أحمد خاتمي، **فرهنگ نامه موضوعى قرآن كريم**، طهران، دفتر نشر فرهنگ اسلام، 1383ش.
43 ـ آذرتاش آذرنوش، **فرهنگ معاصر عربى ـ فارس**، طهران، لا ناشر، ط 1، 1379ش.
44 ـ إسماعيل بن حماد الجوهري، **الصحاح من تاج اللغة والصحاح العربية**، بيروت، دار العلم للملايين، 1404هـ.
45 ـ أفلاطون، **دوره آثار افلاطون**، ترجمة محمد حسن لطفي، طهران، خوارزمي، ط 2، 1367ش.
46 ـ آقا بزرگ الطهرانى، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، قم، إسماعيليّان وكتابخانه اسلاميه طهران، 1408هـ.
47 ـ ألف لوري، **مبانى برنامه ريزى آموزشى: برنامه ريزى درسى مدارس**، ترجمة: فريده مشايخى، طهران، مدرسه، ط 21، 1383ش.
48 ـ أنور الباز، **التفسير التربوي للقرآن الكريم**، مصر، دار ابن حزم ودار النشر للجامعات، ط 1، 1428هـ.
49 ـ بابك شمشيري، **تعليم وتربيت از منظر عشق وعرفان**، طهران، طهورى، 1385.
50 ـ بهاء الدين خرمشاهي (مترجم)، **خدا در فلسفه**، مجموعه

مقالات، طهران، موسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگ، 1370ش.
51 ـ بهاء الدين محمد بن حسين (الشيخ البهائي)، **جامع عباسي وتكميل آن**، تصحيح: علي محلاتي، طهران، مؤسسة منشورات فراهاني، ط 1.
52 ـ بهرام محسن پور، **مبانى برنامه ريزى آموزشى**، طهران، سمت، ط 4، 1383ش.
53 ـ پيير مكنتاير، **تاريخچه فلسفه اخلاق**، ترجمة إنشاء الله رحمتي، طهران، حكمت، 1379ش.
54 ـ تاج الدين الشعيري، **جامع الأخبار**، قم، انتشارات رضي، 1363ش.
55 ـ تقي الدين بن نجم الدين (أبو الصلاح الحلبي)، **الكافي في الفقه**، تحقيق وتصحيح رضا أستادي، أصفهان، لا ناشر، ط 1، 1403هـ.
56 ـ تقي الدين بن نجم الدين (أبو الصلاح الحلبي)، **تقريب المعارف**، تحقيق فارس تبريزيان، قم، محقق، 1417هـ.
57 ـ جان يزي، **اقتصاد آموزش وپرورش**، ترجمة: برهان منش، طهران، دانشگاه طهران.
58 ـ جعفر السبحاني، **الرسائل الأصولية**، الرسالة الثانية، لا مكان، لا تاريخ، برنامج مجموعة آثار آية الله سبحاني، مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى قم.
59 ـ ــــــــــــــ، **تاريخ الفقه الإسلامي وأدواره**، لا مكان، لا ناشر، لا تاريخ، (البرنامج الإلكتروني: جامع فقه اهل بيت 1).
60 ـ ــــــــــــــ، **تذكرة الأعيان**، لا مكان، لا ناشر، لا تاريخ (البرنامج الإلكتروني: جامع فقه اهل بيت2/ 1).

61 ـ ــــــــــــــــ، **توضيح المسائل**، لا مكان، لا تاريخ، برنامج: (مجموعه آثار آيت الله سبحانى، قم، مركز تحقيقات گامپيوترى علوم اسلامى.
62 ـ ــــــــــــــــ، **درس خارج فقه**، جلسة يوم 19/ 8/ 1388ش، منشور على الموقع الإلكتروني.
63 ـ ــــــــــــــــ، **كليات في علم الرجال**، قم، مركز مديريت حوزه علميه قم، ط 2، 1369ش.
64 ـ ــــــــــــــــ، **منشور جاويد قرآن**، أصفهان، انتشارات كتابخانه عمومى امام امير المؤمنين على (ع)، 1401هـ.
65 ـ جعفر السجادي، **فرهنگ اصطلاحات فلسفى ملا صدرا**، طهران، وزارت فرهنگ وارشاد اسلامى، ط 1، 1379ش.
66 ـ ــــــــــــــــ، **فرهنگ معارف اسلامى**، طهران، انتشارات دانشگاه طهران، ط 3، 1373ش.
67 ـ جعفر بن خضر المالكي النجفي (كاشف الغطاء)، **كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء** (ط ـ الحديثة)، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ط 1، لا تاريخ.
68 ـ جمال الدين أحمد بن محمد الأسدي الحلّي (ابن فهد)، **المقتصر من شرح المختصر**، تحقيق وتصحيح: مهدي رجائي، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ط 1، 1410هـ.
69 ـ ــــــــــــــــ، **المهذب البارع في شرح المختصر النافع**، تحقيق وتصحيح: مجتبى العراقي، قم، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ط 1، 1407 هـ.
70 ـ جمال الدين حسن بن زين الدين العاملي (ابن الشهيد الثاني)، **معالم الدين وملاذ المجتهدين** (قسم الأصول)، قم، دفتر انتشارات اسلامى، ط 9، لا تاريخ.

71 ـ جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، لا تاريخ، لا مكان: الشركة العالمية للكتاب.
72 ـ جواد التبريزي، **الأنوار الإلهية**، لا مكان، لا تاريخ، (البرنامج الإلكتروني: جامع فقه اهل بيت2/ 1)
73 ـ جواد بن محمد الحسيني العاملي، **مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلّامة**، الطبعة القديمة، لا مكان، لا ناشر، لا تاريخ، (البرنامج الإلكتروني: جامع فقه اهل بيت 2/ 1).
74 ـ جي اف نلر، **آشنايى با فلسفه آموزش وپرورش**، ترجمة: فريدون بازرگان، طهران، سمت، 1377ش.
75 ـ حبيب الله الرشتي، **بدائع الأفكار**، طهران، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، ط 1، 1313هـ.
76 ـ حسن الأنواري، **فرهنگ بزرگ سخن**، طهران، سخن، 1381ش.
77 ـ حسن الشعباني، **مهارتهاى آموزشى وپرورشى (روشها وفنون تدريس)**، طهران، سمت، ط 19.
78 ـ حسن بن أبي الحسن الديلمي، **إرشاد القلوب**، انتشارات شريف رضي، 1412هـ.
79 ـ ــــــــــــــ، **أعلام الدين**، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، 1408هـ.
80 ـ حسن بن أبي طالب (الفاضل الآبي)، **كشف الرموز في شرح مختصر النافع**، تحقيق وتصحيح: علي پناه إشتهاردي وحسين اليزدي، قم، مؤسسة نشر اسلامي وابسته به جامعه مدرسين، ط 3، 1417هـ.
81 ـ حسن بن شعبه الحراني، **تحف العقول**، قم، انتشارات جامعه مدرسين، 1404هـ.
82 ـ حسن بن محمد العطار الشافعي، **حاشية العطار على شرح**

**الجلال المحلي على جمع الجوامع**، (البرنامج الإلكتروني: المكتبه الشاملة نسخه8/ 3).

83 ـ حسن بن يوسف (العلّامة الحلي)، **الرسالة الفخرية في معرفة النيّة**، تصحيح: صفاء الدين البصري، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية، ط 1، 1411هـ .

84 ـ ــــــــــــــــ، **تذكرة الفقهاء**، الطبعة القديمة (البرنامج الإلكتروني: جامع فقه أهل البيت (ع)، مركز نور).

85 ـ ــــــــــــــــ، **رجال العلامة الحلي**، قم، دار الذخائر، 1411هـ.

86 ـ ــــــــــــــــ، **أجوبة المسائل المُهَنَّائيه**، قم، مطبعة الخيام، ط 1، 1401هـ.

87 ـ ــــــــــــــــ، **تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية**، لا مكان، لا ناشر، لا تاريخ (البرنامج الإلكتروني: جامع فقه اهل بيت2/ 1).

88 ـ ــــــــــــــــ، **الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد**، انتشارات بيدار، 1360ش.

89 ـ ــــــــــــــــ، **مختلف الشيعة في أحكام الشريعة**، تصحيح: گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامى، قم، انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ط 2، 1413هـ.

90 ـ ــــــــــــــــ، **منتهى المطلب في تحقيق المذهب**، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، 1412هـ، ط 1.

91 ـ ــــــــــــــــ، **واجب الاعتقاد على جميع العباد**، قم، كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى، 1374ش.

92 ـ حسن پاشا شريفي وزند جعفر النجفي، **روشهاى آمارى در علوم رفتار**، طهران، سخن، ط 12، 1382ش .

93 ـ حسن عميد، **فرهنگ عميد**، طهران، امير كبير، ط 3، 1369ش.

94 ـ حسن مصطفوي، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، طهران، بنگاه ترجمة ونشر كتاب، 1360ش.

95 ـ حسين الإسكندري، **خدا به تصور گودگان: شگل گيري فهم ديني در گودگان**، طهران، منادى تربيت، ط 2، 1386ش.

96 ـ حسين البروجردي، **الحاشية على كفاية الأصول**، تقرير: بهاء الدين حجتي بروجردي، انتشارات انصاريان، ط 1، 1412هـ.

97 ـ حسين المدرسي، **مقدمه اى بر فقه شيعه**، ترجمة: محمد آصف فكرت، بنياد پژوهشهاى اسلامى آستان قدس، مشهد، 1410هـ.

98 ـ حسين بستان، **گامى به سوى علم دين**، قم، پژوهشگاه حوزه ودانشگاه، ط 1، 1384ش.

99 ـ حسين بن محمد (الراغب الأصفهاني)، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان داودي، بيروت، دار العلم الدار الشامية، ط 1، 1412هـ.

100 ـ حسين خنيفر، **نگاهى دوباره به روش ها وفنون تدريس**، قم، بوستان كتاب، ط 1، 1381ش.

101 ـ حمزة العندليب، **نحن والأولاد في مآثر أهل بيت النبوة (ع)**، مشهد: دليل، ط 2، 1384ش.

102 ـ حميد رضا حسيني، ومهدي علي پور، **جايگاه شناسى علم اصول**، انتشارات مركز مديريت حوزه علميه قم، ط 1، 1385ش.

103 ـ حيدر علي هومن، **استنباط آمارى در علوم رفتار**، طهران، سمت، ط 4، 1387ش.

104 ـ حيدر علي هومن، **اندازه گيريهاى روانى وتربيتى فن تهيه تست وپرسشنامه**، طهران، پارسا، ط 16، 1386ش.
105 ـ خسرو باقري، **نگاهي دوباره به تعليم وتربيت اسلامي**، طهران، مدرسه، ط 3، 1374ش.
106 ـ خسروپناه، **قلمرو دين**، قم، مركز مطالعات وپژوهشهاى فرهنگى حوزه علميه قم، ط 1، 1381ش.
107 ـ خليل بن أحمد الفراهيدي، **كتاب العين**، قم، هجرت، ط 2، 1410هـ.
108 ـ الخواجة نصير الدين الطوسي، **اخلاق ناصري**، تصحيح وتوضيح: مجتبى مينوي وعلي رضا الحيدري، طهران، شركت سهامى عام انتشارات خوارزم، ط 1، 1356ش.
109 ـ راجرز راجلين، **اقتصاد وآموزش وپرورش**، ترجمة: أبو القاسم حسينيون، مشهد: آستان قدس رضوى.
110 ـ رضا اسلامي، **مدخل علم فقه**، انتشارات مركز مديريت حوزه علميه قم، ط 1، 1384ش.
111 ـ رضا الصدر، **الاجتهاد والتقليد**، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، لا تاريخ.
112 ـ رضا المؤدب، **روشها وگرايشهاى تفسيرى**، قم، اشراق، ط 1، 1380ش.
113 ـ رضا علومى، **كليات حقوق**، طهران، ميهن، ط 1، 1348.
114 ـ روح الله الخميني، **الاستصحاب**، قم، موسسه تنظيم ونشر آثار امام خمينى، 1375ش.
115 ـ ـــــــــــــــ، **أنوار الهداية**، موسسه تنظيم ونشر آثار امام خمينى (قده)، 1415هـ.
116 ـ ـــــــــــــــ، **تحرير الوسيلة**، قم، مؤسسة دار العلم، ط 1، لا تاريخ.

117 ـ ـــــــــــــــــ، **تهذيب الأصول**، طهران، اسماعيليان، 1382هـ.

118 ـ ـــــــــــــــــ، **شرح چهل حديث**، طهران، موسسه تنظيم ونشر آثار امام خمينى، ط 20، 1378ش.

119 ـ ـــــــــــــــــ، **شرح حديث جنود العقل والجهل**، موسسه تنظيم ونشر آثار امام خمينى، ط 3، 1378ش.

120 ـ ـــــــــــــــــ، **كتاب البيع**، موسسة تنظيم ونشر آثار امام خميني (البرنامج الإلكتروني: جامع فقه أهل البيت (ع)، مركز نور).

121 ـ زين الدين العاملي (الشهيد الثاني)، **آداب تعليم وتعلم در اسلام** (ترجمة منية المريد)، محمد باقر حجتي، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، ط 19، 1373ش.

122 ـــــــــــــــــ، **استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار**، قم، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، ط 1، 1419هـ.

123 ـ ـــــــــــــــــ، **الرسائل**، تحقيق وتصحيح: رضا مختاري وحسين شفيعي، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ط 1، 1421هـ.

124 ـ ـــــــــــــــــ، **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، تصحيح: محمد كلانتر، قم، مكتبة الداوري، ط 1، 1410هـ.

125 ـ ـــــــــــــــــ، **تمهيد القواعد الأصولية والعربية لتفريع قواعد الأحكام الشرعية**، تحقيق وتصحيح: تبريزيان، حسينى و...، قم، دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه، 1416هـ.

126 ـ ـــــــــــــــــ، **رسائل الشهيد الثاني**، قم، دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه، ط 1، 1421هـ.

127 ـ ـــــــــــــــــــــــ، **مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام**، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، ط 1، 1413هـ .
128 ـ ـــــــــــــــــــــــ، **منية المريد في آداب المفيد والمستفيد**، قم، دفتر تبليغات اسلامي، 1409هـ.
129 ـ ژان پياژه، **تربيت به گجا ره ميسپرد؟**، ترجمة محمود منصور وپريرخ دادستان، طهران، انتشارت دانشگاه طهران، 1369ش .
130 ـ ـــــــــــــــــــــــ، **روانشناسى ودانش آموزش وپرورش**، ترجمة علي محمد كاردان، طهران، دانشگاه طهران، ط 4، 1374ش.
131 ـ ژكس، **فلسفه اخلاق: حكمت عملي**، ترجمة: أبو القاسم پور الحسيني، طهران، امير كبير، ط 2، 1362ش.
132 ـ سعدي أبو جيب، **القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً**، لا مكان، لا تاريخ، (البرنامج الإلكتروني: جامع فقه اهل بيت (ع).
133 ـ سعيد ضيائي فر، **جايگاه مبانى كلامى در اجتهاد**، قم، بوستان كتاب، ط 1 1382ش.
134 ـ سعيد عدالت نژاد، **در آمدى بر كار آمدى فقه اسلامى در دنياى امروز**، طهران، 1382ش .
135 ـ سلطان محمد گنابادي، **تفسير بيان السعادة في مقامات العبادة**، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط 2، 1408هـ.
136 ـ شهاب الدين المرعشي النجفي، **القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد**، تقرير: عادل العلوي، قم، لا ناشر، لا تاريخ (البرنامج الإلكتروني: جامع فقه أهل البيت (ع)، مركز نور، نسخه 2/ 1).

137 ـ شهريار شهيدي ومصطفى أحمديّة، **اصول ومبانى بهداشت روانى**، طهران، سمت، 1381ش.

138 ـ الصاحب بن عباد، **المحيط في اللغة**، لا مكان، لا ناشر، لا تاريخ (البرنامج الإلكتروني: جامع فقه اهل بيت 2، قم، مركز تحقيقات گامپيوترى علوم اسلامى.

139 ـ صادق حسيني الشيرازي، **ألف مسألة في بلاد الغرب**، بيروت، دار العلوم ـ مؤسسة الإمامة، ط 1، 1428هـ.

140 ـ صادق لاريجاني، **معرفت دين: نقدى بر نظريه ى قبض وبسط تئوريگ شريعت**، طهران، مركز ترجمة ونشر كتاب، ط 1، 1370ش.

141 ـ صائن الدين على بن محمد تركة، **شرح فصوص الحكم**، قم، بيدار، ط 1، 1378ش.

142 ـ ــــــــــــــــ، **تمهيد القواعد**، تقديم وتصحيح: جلال الآشتياني، طهران، انتشارات وزارت فرهنگ وآموزش عالى، 1360ش.

143 ـ صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي (الملا صدرا)، **الأسفار الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، ط 4، لا تاريخ.

144 ـ ــــــــــــــــ، **شرح أصول الكافي**، تصحيح: محمد خواجوي، پژوهشگاه علوم انسانى ومطالعات فرهنگي، ط 2، 1383ش.

145 ـ ضياء الدين العراقي، **نهاية الأفكار**، تقرير: محمد تقي البروجردي، دفتر انتشارات اسلامى، ط 3، 1417هـ.

146 ـ عباس مهاجريان، **شخصيت حقوق**، طهران، فردوس، ط 1، 1373ش.

147 ـ عبد الأعلى السبزواري، **مهذّب الأحكام في بيان الحلال**

**والحرام**، قم، مكتب آية الله السيد السبزواري، ط 4، 1413هـ.

148 ـ عبد الرحمن بن محمد (ابن خلدون)، **ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوى الشأن الأكبر** (المعروف بـ: تاريخ ابن خلدون)، تحقيق خليل شحادة، بيروت، دار الفكر، ط 2، 1408.

149 ـ ــــــــــــــ، **مقدمه ابن خلدون**، ترجمة محمد پروين گنابادى، طهران، انتشارات علمى وفرهنگى، ط 8، 1375ش.

150 ـ عبد العزيز بن البراج (القاضى)، **المهذب**، قم، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه، ط 1، 1406هـ.

151 ـ ــــــــــــــ، **جواهر الفقه**، تحقيق وتصحيح: إبراهيم بهادري، قم، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه، ط 1، 1411هـ .

152 ـ عبد الله بن عمر البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط 1، 1418هـ.

153 ـ عبد الله بن نور الدين الجزايري، **التحفة السنية في شرح النخبة المحسنية**، تصحيح: علي رضا المدرس، إيران: لا ناشر، ط 1، لا تاريخ. (البرنامج الإلكتروني: جامع فقه اهل بيت 2/ 1)

154 ـ عبد الله جوادي الآملي، **شريعت در آيينه معرفت**، قم، مركز نشر فرهنگى رجاء، ط 1، 1372ش.

155 ـ ــــــــــــــ، **تحرير تمهيد القواعد**، طهران، انتشارات الزهراء، 1372ش.

156 ـ ــــــــــــــــــــ، **تسنيم**، قم، مركز نشر إسراء، ط 1.
157 ـ عبد الهادي الفضلي، **أصول البحث الفقهي**، انتشارات مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، 1427هـ.
158 ـ عبد الواحد بن محمد التميمي الآمدي، **غرر الحكم ودرر الكلم**، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، 1366ش.
159 ـ عبد علي بن جمعة الحويزي، **تفسير نور الثقلين**، تحقيق: هاشم رسولي محلاتي، قم، اسماعيليان، ط 4، 1415هـ.
160 ـ عبيد الله بن أحمد الحسكاني، **شواهد التنزيل لقواعد التفضيل**، تحقيق: محمد باقر المحمودي، طهران، انتشارات وزارت ارشاد اسلامى، 1411هـ، ط 1 .
161 ـ عضد الدين عبد الرحمن الإيجي، **شرح المواقف**، شرح: علي بن محمد الجرجاني، انتشارات الشريف الرضي، ط 1، 1412هـ.
162 ـ علاء الدين المتقي بن حسام الدين الهندي، **كنز العمال في السنن والأقوال والأفعال**، تحقيق: البكري الحيّاني، بيروت، موسسه الرساله، 1409هـ.
163 ـ على بن حسين الموسوي (الشريف المرتضى)، **جمل العلم والعمل**، لا مكان، لا تاريخ. (البرنامج الإلكتروني: جامع فقه اهل بيت).
164 ـ علي أكبر القرشي، **قاموس قرآن**، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط 6، 1371 ش.
165 ـ علي أكبر دهخدا، **دهخدا**، طهران، دانشگاه طهران، ط 1، 1372.
166 ـ علي أكبر رشاد، **فلسفه دين**، طهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ وانديشه اسلامى، ط 1، 1383ش.

167 ـ علي أكبر سيف، **روانشناسی پرورشی: روانشناسی یادگیری وآموزش**، طهران، آگاه، ط 16، 1384.
168 ـ علي أكبر شعاري نژاد، **فرهنگ علوم رفتار**، ط 2، طهران، أمير كبير، 1375ش.
169 ـ علي أكبر هاشمي ومجموعة من الباحثين في مركز الثقافة والمعارف القرآنية، **تفسير راهنما**، قم، دفتر تبليغات اسلامى، 1371ش.
170 ـ علي آل كاشف الغطاء، **النور الساطع في الفقه النافع**، لا مكان، لا ناشر، لا تاريخ، (البرنامج الإلكتروني: جامع فقه اهل بيت2/ 1).
171 ـ علي الخامنئي، **أجوبة الاستفتاءات**، بيروت، الدار الإسلامية، ط 3، 1420هـ.
172 ـ علي المشكيني، **مصطلحات الفقه**، لا مكان، لا ناشر، لا تاريخ (البرنامج الإلكتروني: جامع فقه اهل بيت2/ 1) .
173 ـ علي بن جعفر، **مسائل علي بن جعفر**، قم، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، ط 1، 1409هـ.
174 ـ علي بن حسين الكركي، (المحقق الكركي)، **جامع المقاصد في شرح القواعد**، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ط 2، 1414هـ.
175 ـ علي بن محمد الجرجاني، **كتاب التعريفات**، طهران، ناصر خسرو، ط 4، 1370ش.
176 ـ علي بن محمد خزاز القمي، **كفاية الأثر**، قم، انتشارات بيدار، 1401هـ.
177 ـ علي بن موسى بن طاووس، **فلاح السائل**، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، لا تاريخ.
178 ـ علي حسيني زاده، **سيره تربيتى پيامبر واهل بيت (ع) نگرشى**

**بر آموزش با تاكيد بر آموزش هاى دين**، إشراف: علي رضا أعرافي، قم، پژوهشگاه حوزه ودانشگاه، ط 1، 1382ش.
179 ـ علي حسيني زادة، **سيره تربيتى پيامبر واهل بيت (ع)، تربيت فرزند**، إشراف: علي رضا أعرافي، قم، پژوهشگاه حوزه ودانشگاه، ط 4، 1384ش.
180 ـ علي دلاور، **روش تحقيق در روان شناسى وعلوم تربيتى**، طهران، نشر ويرايش، ط 14، 1385ش.
181 ـ علي رضا أعرافي وآخرون، **در آمدى بر فلسفه تعليم وتربيت اسلامى (1)، فلسفه تعليم وتربيت**، طهران، سمت وپژوهشكده حوزه ودانشگاه، ط 1، 1372ش.
182 ـ علي رضا أعرافي، **در آمدى بر تعليم وتربيت اسلامي (2): اهداف تربيت از ديدگاه اسلام**، دفتر همكاري حوزه ودانشگاه، 1381ش.
183 ـ ـــــــــــــــــــ، **فقه تربيتى**، تحقيق وتحرير: نقي الموسوي وعلي حسين پناه وصمد سعيدي، قم، پژوهشگاه حوزه ودانشگاه، ط1، 1387ش.
184 ـ ـــــــــــــــــــ، **متن درسهاى «مبانى گلامى اجتهاد»**، الجلسات 9 إلى 15 (تاريخ 20/ 9/ 1385 ـ 4/ 10/ 1385)، تسجيل: موسسه اشراق وعرفان، قم.
185 ـ ـــــــــــــــــــ، **متن درسهاى خارج فقه تربيتى**، سنوات 89 ـ 90، 86 ـ 87، 82 ـ 83، 83 ـ 84.
186 ـ ـــــــــــــــــــ، **متن درسهاى خارج مكاسب محرمه**، سنة 87 ـ 88، تسجيل: موسسه اشراق وعرفان، قم.
187 ـ ـــــــــــــــــــ، **متن كلاسهاى تفسير تربيتى**، تسجيل: موسسه اشراق وعرفان، قم.

188 ـ علي رضا برازش، **المعجم المفهرس لألفاظ الأصول من الكافي**، طهران، منظمة الإعلام الإسلامی، 1408هـ.

189 ـ علي رضا صادق زاده، «**گامي به سوي تحول در الگوي توليد علوم تربيتي: بررسي انتقادي الگوي تباين معرفتي با تعاليم ديني**»، نشرت في وقائع المؤتمر الوطني للعلوم الإنسانية سنة 1385، طهران، پژوهشگاه علوم انسانی ومطالعات فرهنگ، ط 1، 1387ش .

190 ـ علي رضا صادق زاده، «**طرح** تدوين سند مل آموزش وپرورش، گزارش تلفيق نتايج مطالعات نظر، فلسفه تربيت رسمی وعمومی در جمهوری اسلامی ايران»، إشراف: علي رضا أعرافي وخسرو باقري، ط 11، 1388.

191 ـ ــــــــــــــــــ، **بررسی ارتباط معرفت شناختی دانش آموزش وپرورش با تعاليم وحيانی اسلام**، أطروحة دكتوراة في جامعة طهران، إشراف: خسرو باقري، قراءة: علي رضا أعرافي وعلي محمد كاردان، صيف 1382.

192 ـ علي رؤوف، **در سمايه تكنولوژی آموزشی**، طهران، مدرسه، ط 1، 1377ش.

193 ـ علي علاقه بند، **جامعه شناسی آموزش وپرورش**، طهران، نشر روان، ط 36، 1384ش.

194 ـ ــــــــــــــــــ، **مبانی نظری واصول مديريت آموزشی**، طهران، نشر روان، ط 16، 1382ش.

195 ـ علي موحديان العطار، **مفهوم عرفان**، قم، دانشگاه اديان ومذاهب، ط 1، 1388ش.

196 ـ علي همت بناري، **نگرشي بر تعامل فقه وتربيت**، قم، مؤسسه آموزشی وپژوهشی امام خمينی، 1383ش.

197 ـ غلام حسين شكوهي، **مباني واصول آموزش وپرورش**، مشهد، به نشر، ط 10، 1378ش.

198 ـ الفاضل المقداد السيوري، **الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد**، تحقيق: ضياء الدين البصري، لا مكان، مجمع البحوث الإسلامية، ط 1، 1412هـ.

199 ـ ـــــــــــــــــ، **التنقيح الرائع لمختصر الشرائع**، تحقيق وتصحيح: عبد اللطيف الحسيني الكوهكمري، قم، كتابخانه آية الله مرعشى نجفى (ره)، ط 1، 1404هـ.

200 ـ فاضل النگراني، **كتاب الحج**، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ط 2، 1418هـ.

201 ـ فاطمة زيبا كلام وسميرة الحيدري، **مكتب فلسفى وتربيتى لندن (با بررسى آراء پيترز وهرست)**، تفرش: دانشگاه تفرش ـ انتشارات حفيظ، ط 1، 1384ش.

202 ـ فخر الدين الطريحي، **مجمع البحرين**، تحقيق: أحمد الحسيني، طهران، كتاب فروشي مرتضوي، ط 1، 1375ش.

203 ـ فضل بن حسن الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، تحقيق ومقدمة محمد جواد البلاغي، طهران، ناصر خسرو، ط 3، 1372 ش.

204 ـ الفضل بن حسن الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، دار المعرفة.

205 ـ فيليپ جي اسميت، **فلسفه آموزش وپرورش**، ترجمة سعيد بهشت، مشهد: به نشر، 1370ش.

206 ـ قاسم حميدان دعاس، **إعراب القرآن الكريم**، دمشق: دار المنير ودار الفارابي، ط 1، 1425هـ.

207 ـ قدرت الله الأنصاري الشيرازي وآخرون، **موسوعة أحكام**

**الأطفال وأدلتها**، قم، مركز فقهى ائمه اطهار (ع)، ط 1، 1429هـ.
208 ـ كاپلستون، **تاريخ فلسفه**، ترجمة: داريوش آشوري، طهران، انتشارات علمى فرهنگى سروش، ط 1، 1367ش.
209 ـ كاظم قاضي زاده بالتعاون مع مهدى پور حسين، «**بررسى فقهى برخى از مسائل آموزش وپرورش**»، مع مرفقات وثيقة التربية الوطنية، 30/ 4/ 1386ش، ملف غير نهائي وغير قابل للاستناد عليه.
210 ـ كريس كول، **كليد طلائي ارتباطات**، ترجمة: محمد رضا آل ياسين، هامون، ط 6، 1379ش.
211 ـ كارو، **مطالعات نظرى وعملى در حقوق جزا**، ترجمة ضيا الدين نقابت، طهران، لا ناشر، لا تاريخ .
212 ـ گاستون ميالاره، **معنا وحدود علوم تربيتي**، ترجمة: علي محمد كاردان، طهران، دانشگاه طهران، 1375ش.
213 ـ گولد وويليام كولب، **فرهنگ علوم اجتماعي**، ترجمة: محمد جواد الزاهدي وآخرين.
214 ـ مارك آنسل، **دفاع اجتماعى**، ترجمة محمد آشوري، علي حسين النجفي، طهران، انتشارات دانشگاه طهران، ط 3، 1375ش.
215 ـ مجتبى مصباح اليزدي، **فلسفه اخلاق**، قم، موسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى(ره)، ط 10، 1381ش.
216 ـ مجموعة من المستشرقين، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، لندن: لا ناشر، 1967م.
217 ـ مجموعة من المؤلفين، **علوم تربيتي ماهيت وقلمرو آن**، إشراف: علي محمد كاردان، طهران، سمت، ط 1، 1380ش.

218 ـ مجموعة من المؤلفين، **مجموعه آثار كنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی(ره) (زمان ومكان)**، قم، موسسه تنظیم ونشر آثار امام خمینی، 1374ش.
219 ـ المحدّث النوري، **مستدرك الوسائل**، قم، مؤسسة آل البيت (ع)، 1408هـ.
220 ـ محسن الطباطبائي الحكيم، **مستمسك العروة الوثقى**، قم، مؤسسة دار التفسير، ط 1، 1416هـ.
221 ـ ــــــــــــــــ، **منهاج الصالحين**، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ط 1، 1410هـ.
222 ـ محسن الفيض الكاشاني، **الأصفى في تفسير القرآن**، تحقيق: محمد حسين درايتي ومحمد رضا نعمتي، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامی، ط 1، 1418هـ.
223 ـ ــــــــــــــــ، **المحجة البيضاء**، دفتر انتشارات اسلامی، ط 4، 1417هـ.
224 ـ ــــــــــــــــ، **النخبة في الحكمة العملية والأحكام الشرعية**، تصحيح: مهدي أنصاري، طهران، مركز الطباعة والنشر لمنظمة الإعلام الإسلامي، ط 2، 1418هـ.
225 ـ ــــــــــــــــ، **الوافي**، تصحيح: ضياء الدين حسيني أصفهاني، أصفهان: مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي (ع)، ط 1، 1406هـ.
226 ـ ــــــــــــــــ، **مفاتيح الشريعة**، تصحيح: عماد الدين الموسوي البحراني، بيروت، لا ناشر، 1969م.
227 ـ محسن جوادي، **مساله بايد وهست**، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلام، 1375ش.
228 ـ محسن خندان، **تبليغ اسلامى ودانش ارتباطات اجتماعى**، طهران، سازمان تبليعات اسلامی.

229 ـ محمد إبراهيم جناتي، **ادوار فقه وكيفيت بيان آن**، لا مكان، لا ناشر، لا تاريخ، (البرنامج الإلكتروني: جامع فقه اهل بيت 2/ 1)

230 ـ محمد الحسيني الشيرازي، **فقه العولمة**، (البرنامج الإلكتروني: جامع فقه أهل البيت (ع)، مركز نور).

231 ـ محمد الداماد، **شرح بر مقامات اربعين، يا مبانى سير وسلوك عرفانى**، طهران، دانشگاه طهران، 1367ش.

232 ـ محمد داودى، **سيره تربيتى پيامبر واهل بيت (ع) تربيت اخلاق**، إشراف: علي رضا أعرافي، قم، پژوهشگاه حوزه ودانشگاه، ط 3، 1389ش.

233 ـ ــــــــــــــــــــ، **سيره تربيتى پيامبر واهل بيت (ع) تربيت دينى**، إشراف: علي رضا أعرافي، قم، پژوهشگاه حوزه ودانشگاه، ط 4، 1387.

234 ـ محمد الريشهري، **العلم والحكمة في الكتاب والسنة**، قم، دار الحديث، ط 2، 1376ش.

235 ـ ــــــــــــــــــــ، **حكمت نامه كودك**، ترجمة: عباس پسنديده، قم، دار الحديث ط 1، 1385ش.

236 ـ ــــــــــــــــــــ، **ميزان الحكمة** (11مجلد)، قم، دار الحديث، ط 1، 1384ش.

237 ـ محمد الموسوي البجنوردي، **قواعد فقهيه**، طهران، موسسه عروج، ط 3، 1401هـ.

238 ـ محمد باقر (الوحيد البهبهاني)، **الحاشية على مدارك الأحكام**، (البرنامج الإلكتروني: جامع فقه أهل البيت (ع)، مركز نور)، مجلد1.

239 ـ محمد باقر الصدر، **اقتصاد ما، (يا بررسى هايي درباره مكتب اقتصادي اسلام)**، ترجمة: محمد كاظم الموسوي،

مشهد: انتشارات اسلامي با همكاري جهاد سازندگي، 1368ش.
240 ـ ________، **الفتاوى الواضحة**، النجف: مطبعة الآداب، ط 2، 1396هـ.
241 ـ ________، **المدرسة القرآنية**، دار الكتب الإسلامية، ط1، 1424هـ.
242 ـ ________، **المعالم الجديدة**، لا مكان، كتابفروشى النجاح، ط 2، 1395هـ.
243 ـ ________، **بحوث في علم الأصول**، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، قم 1417هـ.
244 ـ ________، **دروس في علم الأصول**، (مجلدان)، لا مكان، دار المنتظر، 1405هـ.
245 ـ ________، **دروس في علم الأصول**، دار المنتظر، 1405هـ.
246 ـ ________، **مباحث الأصول**، تقرير: كاظم الحائري، نشر: مقرّر، ط 1، 1408هـ.
247 ـ محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، (110 مجلدات)، بيروت، مؤسسة الوفاء، 1404هـ.
248 ـ ________، **مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول**، تصحيح: هاشم رسولي، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط 2، 1404هـ.
249 ـ محمد باقر حجتي، **آداب تعليم وتعلم در اسلامى** (ترجمه منية المريد)، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، ط 19، 1373ش.
250 ـ محمد باقر سعيدي روشن، **تحليل زبان قرآن وروش شناسفهم آن**، طهران، پژوهشگاه فرهنگ وانديشه اسلامى، قم، پژوهشگاه حوزه ودانشگاه، ط 3، 1387ش.

251 ـ محمد باقر هوشيار، **اصول آموزش وپرورش**، طهران، دانشگاه طهران، 1327ش.

252 ـ محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، طهران، ناصر خسرو، ط 1، 1364ش.

253 ـ محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، **المنثور في القواعد**، تحقيق: تيسير فائق أحمد محمود، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط 2، 1405هـ.

254 ـ محمد بن حسن (الحر العاملي)، **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة** (المعروف بـ«وسائل الشيعة»)، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، 1409هـ.

255 ـ ــــــــــــــ، **هداية الأمة إلى أحكام الأئمة ـ منتخب المسائل**، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ط 1، 1412هـ.

256 ـ محمد بن الحسن الطوسي، **الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد**، لا تاريخ، لا ناشر (البرنامج الإلكتروني: جامع فقه أهل البيت (ع)، مركز نور، نسخه 2/ 1).

257 ـ ــــــــــــــ، **الأمالي**، قم، انتشارات دار الثقافة، 1414هـ.

258 ـ ــــــــــــــ، **التبيان فى تفسير القرآن**، بيروت، دار إحياء التراث العربى، لا تاريخ.

259 ـ ــــــــــــــ، **الخلاف**، قم، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه، ط 1، 1407هـ.

260 ـ ــــــــــــــ، **الفهرست**، النجف: المكتبة المرتضوية.

261 ـ ــــــــــــــــــ، **المبسوط في فقه الإمامية**، طهران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ط 3، 1387هـ.

262 ـ ــــــــــــــــــ، **النهاية في مجرد الفقه والفتاوى**، بيروت، دار الكتاب العربي، ط 2، 1400هـ.

263 ـ ــــــــــــــــــ، **رجال الشيخ الطوسي**، انتشارات حيدرية، نجف، 1381هـ.

264 ـ محمد بن حسن بن يوسف الأسدي الحلّي (فخر المحققين)، **إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد**، تحقيق وتصحيح: حسين الموسوي الكرماني وعلي پناه اشتهاردي وعبد الرحيم البروجردي، قم، اسماعيليان، ط 1، 1387هـ.

265 ـ محمد بن حمزه الفناري، **مصباح الأنس** (شرح مفتاح الغيب)، انتشارات مولى، طهران، ط 1، 1374ش.

266 ـ محمد بن علي الإسترآبادي، **آيات الأحكام**، مكتبة المعراجي، ط 1، طهران، لا تاريخ.

267 ـ محمد بن علي الموسوي العاملي (صاحب المدارك)، **نهاية المرام في شرح مختصر شرائع الإسلام**، لا مكان، لا تاريخ. (البرنامج الإلكتروني: جامع فقه اهل بيت 2/ 1).

268 ـ ــــــــــــــــــ، **مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام**، بيروت، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، ط 1، 1411هـ .

269 ـ محمد بن علي بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، **الأمالي**، انتشارات كتابخانه اسلاميه، 1362ش.

270 ـ ــــــــــــــــــ، **التوحيد**، قم، انتشارات جامعه مدرسين حوزه علميه، ط 2، 1398هـ.

271 ـ ــــــــــــــــــ، **الهداية في الأصول والفروع**، قم، مؤسسة الإمام الهادي (ع)، ط 1، 1418هـ.

272 ـ ــــــــــــــــ، **علل الشرائع**، قم، انتشارات مكتبة الداوري.
273 ـ ــــــــــــــــ، **عيون أخبار الرضا** (ع)، طهران، انتشارات جهان، 1378.
274 ـ ــــــــــــــــ، **معاني الأخبار**، قم، انتشارات جامعه مدرسين، 1361ش.
275 ـ ــــــــــــــــ، **من لا يحضره الفقيه**، قم، انتشارات جامعه مدرسين، 1413.
276 ـ محمد بن عمر الكشي، **رجال الكشي**، انتشارات دانشگاه مشهد، 1348ش.
277 ـ محمّد بن محمد بن نعمان (الشيخ المفيد)، **الاختصاص**، قم، انتشارات كنگره جهاني شيخ مفيد، 1413هـ.
278 ـ ــــــــــــــــ، **المقنعة**، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ط 1، 1413هـ.
279 ـ محمد بن مرتضى الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، 1406هـ.
280 ـ محمد بن مسعود العياشي، **كتاب التفسير**، تحقيق: هاشم رسولي محلاتي، طهران، چاپخانه علميه، 1380هـ.
281 ـ محمد بن مكرم ابن منظور، **لسان العرب**، بيروت، دار صادر، 1414هـ، ط3.
282 ـ محمد بن مكي العاملي (الشهيد الأول)، **القواعد والفوائد**، تحقيق وتصحيح: عبد الهادى الحكيم، قم، كتابفروشى مفيد، ط 1.
283 ـ ــــــــــــــــ، **ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة**، لا مكان، لا ناشر، لا تاريخ (البرنامج الإلكتروني: جامع فقه اهل بيت (ع) 2/ 1).

284 ـ محمد بن منصور بن أحمد ابن إدريس، **سرائر الحاوي لتحرير الفتاوي**، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ط 2، 1410هـ.
285 ـ محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1365ش .
286 ـ محمد بهشتي، **آراء انديشمندان مسلمان در تعليم وتربيت ومبانى آن**، طهران، سمت، پژوهشگاه حوزه ودانشگاه، ط 1، 1387ش .
287 ـ محمد تقي الأصفهاني، **هداية المسترشدين** (شرح المعالم)، لا تاريخ، لا مكان، مؤسسه آل البيت (ع).
288 ـ محمد تقي الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، نشر المجمع العالمي لأهل البيت (ع)، ط 2، 1418هـ.
289 ـ محمد تقي بن مقصود علي الأصفهاني (المجلسي الأول)، **لوامع صاحب قراني**، قم، مؤسسة إسماعيليان للطبع، ط 2، 1414هـ .
290 ـ محمد تقي بهجت، **جامع المسائل**، قم، لا ناشر، ط 1.
291 ـ محمد تقي مصباح اليزدي، **اخلاق در قرآن**، تحقيق: محمد حسين الإسكندري، قم، موسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى (ره)، ط 1، 1378ش.
292 ـ ــــــــــــــــ، **آموزش فلسفه**، شركت چاپ ونشر بين الملل سازمان تبليغات اسلامي، ط 1، 1378ش.
293 ـ ــــــــــــــــ، **جامعه وتاريخ در قران**، نشر بين الملل تبليغات، ط 5.
294 ـ ــــــــــــــــ، **حقوق وسياست در قرآن**، تحقيق: محمد الشهرابي، قم، موسسه آموزش وپژوهشى امام خمينى (ره)، ط 2، 1379ش.

295 ـ ــــــــــــــــ، **شرح نهاية الحكمة**، تحقيق: عبد الرسول عبوديت، قم، موسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى ره، ط 1، 1387ش.

296 ـ ــــــــــــــــ، **فلسفه اخلاق**، تحقيق: أحمد حسين شريفي، شركت چاپ ونشر بين الملل، ط1، 1381ش.

297 ـ ــــــــــــــــ، **معارف قرآن**، قم، انتشارات موسسه آموزشي وپژوهشي امام خميني (ره)، ط 3، 1380ش.

298 ـ ــــــــــــــــ، **آموزش عقايد**، قم، مركز چاپ ونشر سازمان تبليغات اسلامي، ط 14.

299 ـ محمد جعفر جعفري اللنگرودي، **مقدمه عمومى علم حقوق**، طهران، كنج دانش، ط 4، 1375ش.

300 ـ ــــــــــــــــ، **مكتبهاى حقوقى در حقوق اسلام**، طهران، كنج دانش، 1370ش.

301 ـ محمد جواد الصفار، **شخصيت حقوقى**، طهران، نشر دانا، 1373ش.

302 ـ محمد جواد مغنيه، **فلسفة الأخلاق في الإسلام**، بيروت، دار العلم للملايين، ط 2، لا تاريخ.

303 ـ محمد حسن النجفي (صاحب الجواهر)، **مجمع الرسائل**، مشهد: مؤسسة صاحب الزمان (ع)، ط 1، 1415هـ.

304 ـ ــــــــــــــــ، **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**، تحقيق وتصحيح: عباس قوچانى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط 7، لا تاريخ.

305 ـ محمد حسن مرتضوي لنگرودي، **الدر النضيد في الاجتهاد والاحتياط والتقليد**، قم، مؤسسة أنصاريان، ط 1، 1412هـ.

306 ـ محمد حسين الروحاني، **منتقى الأصول**، لا مكان: چابخانه امير، 1413هـ.
307 ـ محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعهی مدرسين حوزه علميه قم.
308 ـ ــــــــــــــــ، **بداية الحكمة**، ترجمة: علي شيرواني، انتشارات دار العلم، ط 5، 1379ش.
309 ـ ــــــــــــــــ، **شيعه در اسلام**، دفتر انتشارات اسلامي، ط 12، 1367ش .
310 ـ ــــــــــــــــ، **قرآن در اسلام**، دار الكتب الإسلامية، 1394هـ.
311 ـ ــــــــــــــــ، **نهاية الحكمة**، انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين، ط 18، 1424هـ.
312 ـ محمد حسين الغروي الأصفهانی، **نهاية الدراية**، لا مكان، دار سيد الشهداء (ع)، 1374ش.
313 ـ ــــــــــــــــ، **الفصول الغروية**، دار احياء علوم اسلامی، 1404هـ.
314 ـ محمد حسين النائيني، **فوائد الأصول** (4 مجلدات)، دفتر انتشارات اسلامی، 1417هـ.
315 ـ محمد حسين زاده، **پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی معاصر**، قم، موسسه آموزش وپژوهشی امام خمینی (ره)، 1381ش.
316 ـ محمد حسين زاده، **در آمدی بر معرفت شناسی ومبانی معرفت دینی**، قم، موسسه آموزش وپژوهشی امام خمینی ره، ط 3، 1387ش .
317 ـ محمد حسين زورق، **مبانی تبليغ**، طهران، سروش، 1368ش.
318 ـ محمد حسين فضل الله، **تفسير من وحي القرآن**، بيروت، دار الملاك للطباعة والنشر، ط 2، 1419هـ.

319 ـ ـــــــــــــــ، **گام هايدر راه تبليغ**، ترجمة أحمد بهشتي، طهران، سازمان تبليغات اسلام
320 ـ محمد حسين نخجواني الأصفهاني الكمپاني، **بحوث في الأصول**، دفتر انتشارات اسلامى، ط 2، 1416هـ.
321 ـ محمد حكيمي وعلي حكيمي، **الحياة** (6 مجلدات)، ترجمة: آرمان أحمد، قم، دليل ما، ط 9، 1389ش.
322 ـ محمد حيدر، **المعجم الأصولي**، نشر: محمد صنقور، ط 1، 1421هـ.
323 ـ محمد داود القيصري الرومي، **شرح فصوص الحكم**، شركت انتشارات علمى وفرهنگى، ط 1، 1375ش.
324 ـ محمد رضا الگلپايگاني، **الدر المنضود في أحكام الحدود**، قم، دار القرآن الكريم، ط 1، 1412 هـ.
325 ـ ـــــــــــــــ، **مجمع المسائل**، تحقيق وتصحيح: علي كريمي الجهرمي وعلي ثابتي الهمداني وعلي نيري الهمداني، قم، دار القرآن الكريم، ط 2، 1409هـ.
326 ـ ـــــــــــــــ، **أصول الفقه**، قم، انتشارات اسماعيليان، لا تاريخ.
327 ـ ـــــــــــــــ، **أصول الفقه**، مركز النشر: مكتب الإعلام الإسلامي، ط 2، 1415هـ.
328 ـ ـــــــــــــــ، **المنطق**، قم، اسماعيليان، ط 7، 1375ش.
329 ـ محمد رضا الموسوي الگلبايگاني، **نتائج الأفكار في نجاسة الكفار**، تقرير: علي كريمي الجهرمي، قم، دار القرآن الكريم، 1413هـ، ط1.
330 ـ محمد رضا حافظ نيا، **مقدمه ابر روش تحقيق در علوم انسان**، طهران، سمت، ط 9، 1382ش.

331 ـ محمد سربخشي، **أخلاق سگولار (مفاهيم، مباني، أدلة ونقدها)**، قم، موسسه آموزشى وپژوهشى امام خميني ره، ط 1، 1388ش.

332 ـ محمد سعيد الحكيم، **المحكم في أصول الفقه**، إيران، مؤسسة المنار، ط 1، 1414هـ.

333 ـ محمد علي الآراكي، **كتاب البيع**، قم، مؤسسة في طريق الحق، ط 1، 1415هـ.

334 ـ محمد علي الأردبيلي، **حقوق جزاى عمومى**، طهران، ميزان، ط 4، 1381.

335 ـ محمد علي الأيازي، **فقه پژوهى قرآنى در آمدى بر مبانى نظرى آيات الاحكام**، مركز مطالعات وتحقيقات اسلام، پژوهشگده فقه وحقوق، قم، بوستان كتاب، ط 1 1380ش.

336 ـ محمد علي التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، لبنان: مكتبة لبنان ناشرون، لا تاريخ.

337 ـ محمد علي حاجي ده آبادي، **در آمدى بر نظام تربيت اسلام**، قم، مركز جهانى علوم اسلام، ط 1، 1377ش.

338 ـ محمد فاضل اللنكراني، **الاجتهاد والتقليد (تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة)**، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ط 2، 1414هـ.

339 ـ ـــــــــــــــ، **القواعد الفقهية**، لا مكان، لا ناشر، لا تاريخ (البرنامج الإلكتروني: جامع فقه اهل بيت).

340 ـ ـــــــــــــــ، **جامع المسائل**، قم، امير قلم، ط 11.

341 ـ محمد كاظم اليزدي، **العروة الوثقى**، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط 2، 1409هـ.

342 ـ محمد كاظم الآخوند الخراساني، **درر الفوائد فى الحاشية على الفرائد**، طهران، وزارت فرهنگ وارشاد اسلامى، 1410هـ.
343 ـ ـــــــــــــــــــ، **كفاية الأصول**، قم، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، 1409هـ.
344 ـ محمد متوسليان ومحمد رضا آهنچيان، **اقتصاد آموزش وپرورش**، طهران، سمت.
345 ـ محمد مجاهد، **مفاتيح الأصول**، لا مكان: مؤسسه آل البيت (ع)، لا تاريخ.
346 ـ محمد مهدي النراقي، **جامع السعادات**، تصحيح وتعليق: محمد كلانتر، موسسه مطبوعات اسماعيليان، ط 3، 1383ش.
347 ـ محمد هادي معرفة، **التفسير والمفسرون**، مشهد: الجامعة الرضويه للعلوم الإسلامية، ط 1، 1418هـ.
348 ـ محمد واعظ زاده، **المعجم في فقه لغه القرآن وسرّ بلاغته**، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ط 2، 1429هـ.
349 ـ محمود الآلوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: علي عبد الباري عطية، بيروت، دار الكتب العلمية، ط 1، 1415هـ.
350 ـ محمود عبد الرحمان، **معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية**، لا مكان لا تاريخ (البرنامج الإلكتروني: جامع فقه اهل بيت 2/ 1).
351 ـ محمود منصور و پريرخ دادستان، **ديدگاه پياژه در گستره تحول روان**، انتشارات ژرف، 1367ش.
352 ـ محمود مهر محمدي، **بازانديشى فرايند ياددهى**، طهران، مدرسه، ط 3، 1387ش.

353 ـ محيي الدين درويش، **إعراب القرآن وبيانه**، سورية، دار الإرشاد، ط 4، 1415هـ.
354 ـ مرتضى مطهري، **اسلام ومقتضيات زمان**، طهران، صدرا، ط 1، 1370ش.
355 ـ ــــــــــــــ، **تعليم وتربيت در اسلام**، طهران، صدرا، ط 27، 1370ش.
356 ـ ــــــــــــــ، **مجموعه آثار**، انتشارات صدرا، ط 7، 1377ش.
357 ـ ــــــــــــــ، **آشنايي با علوم اسلامي (اصول فقه وفقه)**، طهران، صدرا.
358 ـ ــــــــــــــ، **آشنايي با علوم اسلامي (كلام، عرفان، حكمت، عملي)**، طهران، صدرا، ط 6، 1368ش.
359 ـ ــــــــــــــ، **مجموعه آثار**، (برنامج مجموعة آثار الشهيد مطهري، قم، مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى.
360 ـ مرتضى الأنصاري (الشيخ الأعظم)، **صراط النجاة**، تصحيح: محمد حسين فلاح زاده، قم، المؤتمر العالمي لتخليد ذكرى الشيخ الأعظم، ط 1، 1415هـ.
361 ـ مرتضى الأنصاري (الشيخ الأعظم)، **فرائد الأصول**، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ط 2، 1417هـ .
362 ـ ــــــــــــــ، **كتاب المكاسب المحرمة والبيع والخيارات**، الطبعة القديمة، تحقيق وتصحيح: محمد جواد رحمتي وأحمد الحسيني، قم، دار الذخائر، ط 1، 1411هـ.
363 ـ مركز التحقيقات الإسلامية في معهد الفقه الإسلامي، **ماخذ شناسى قواعد فقهى**، قم، دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه، ط 1، 1421هـ.

364 ـ مركز فقه الأئمة الأطهار (ع)، **موسوعة أحكام الأطفال وأدلتها**، قم، ط 1، 1425هـ.
365 ـ مري وارنوك، **فلسفه اخلاق در قرن بيستم**، ترجمة وتحشية أبي القاسم الفنائي، قم، انتشارات بوستان كتاب، 1380ش.
366 ـ مسعود آذربايجاني ومهدي واصل الموسوي، **در آمدى بر روانشناسى دين**، طهران، سمت وقم، پژوهشگاه حوزه ودانشگاه، ط 2، 1387ش.
367 ـ مسعود آذربايجاني ومهدي واصل الموسوي، **روان شناسى اجتماعى با نگرش به منابع اسلامى**، طهران، سمت، ط 1، 1382ش.
368 ـ مسعود آذربايجاني، **روانشناسى دين از ديدگاه ويليام جيمز**، قم، پژوهشگاه حوزه ودانشگاه، ط 1، 1387ش.
369 ـ مصطفى أحمد الزرقا، **المدخل الفقهي العام**، دمشق، دار القلم، ط 1، 1418هـ. 1998م.
370 ـ مصطفى مير أحمدي زاده، **رابطه فقه وحقوق**، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلام، ط 1، 1380ش.
371 ـ مهدي بابايي، «**عناصر ومؤلفه‌هاي عرفان عملي 1، معرفت عقل**، العدد 8، شتاء 1386ش.
372 ـ ميرزاي آشتياني، **بحر الفوائد**، قم، كتابخانه آية الله مرعشي، 1403هـ.
373 ـ ناصر كاتوزيان، **فلسفه حقوق: تعريف وماهيت حقوق**، طهران، شركت سهامى انتشار، ط 1، 1377ش.
374 ـ ـــــــــــــــــ، **مقدمه علم حقوق**، مطالعه در حقوق خصوصى ايران، طهران، به نشر، ط 11، لا تاريخ.
375 ـ ناصر مكارم الشيرازي وآخرون، **تفسير نمونه**، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط 1، 1374 ش.

376 ـ ــــــــــــــ، **پيام قرآن**، قم، انتشارات مدرسه امام امير المؤمنين، ط 3، 1374.

377 ـ ــــــــــــــ، **دايره معارف فقه مقارن**، قم، مدرسه الإمام علي بن أبي طالب (ع)، 1385ش.

378 ـ نجم الدين جعفر بن الحسن (المحقق الحلّي)، **معارج الأصول**، مؤسسه آل البيت (ع)، ط 1، 1403هـ.

379 ـ ــــــــــــــ، **المعتبر في شرح المختصر**، تحقيق وتصحيح: محمد علي الحيدري ومهدي شمس الدين و...، قم، مؤسسه سيد الشهداء (ع)، ط 1، 1407هـ.

380 ـ ــــــــــــــ، **شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام**، تحقيق وتصحيح: محمد علي البقال، قم، إسماعيليان، ط 2، 1408هـ.

381 ـ ــــــــــــــ، **نكت النهاية**، تحقيق وتصحيح: گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامى، قم، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ط 1، 1412 هـ.

82 ـ نصر بن محمد بن أحمد السمرقندي، **بحر العلوم**، لا مكان، لا تاريخ، لا ناشر. (برنامج جامع الفاسير).

383 ـ نظام الدين حسن بن محمد النيشابوري، **تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان**، تحقيق: زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية، ط 1، 1416هـ.

384 ـ نقي الموسوي، «**تلقين وحدود كاربست آن در تربيت دينى، با رويگرد اسلام**»، رسالة ماجستير، إشراف: علي رضا أعرافي، قم، موسسه آموزش وپژوهشى امام خمينى، 1390ش.

385 ـ **نهج البلاغة**، ترجمة: محمد الدشتي، لا مكان: انتشارات عصر ظهور، 1379ش.

386 ـ هاشم فردانش، **مبانى نظرى تگنولوژى آموزشى**، طهران، سمت، ط 7، 1384ش.

387 ـ هري شفيلد، **كليات فلسفه آموزش وپرورش**، ترجمة: غلام علي سرمد، طهران، قطره، ط 1، 1375ش.

388 ـ ورام بن أبي فراس، **مجموعة ورام**، قم، انتشارات مكتبة الفقيه.

389 ـ **موسوعة الفقه الإسلامية** (المعروفة بموسوعه جمال عبد الناصر الفقهية)، القاهرة، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1410هـ/ 1990م.

390 ـ وهبة بن مصطفى الزحيلي، **التفسير المنبر في العقيدة والشريعة والمنهج**، بيروت، دار الفكر المعاصر، ط 2، 1418هـ.

391 ـ ــــــــــــــــ، **الفقه الإسلامي وأدلته**، دمشق، لا ناشر، ط 1، 1401هـ.

392 ـ ــــــــــــــــ، **الوجيز فى أصول الفقه**، دمشق، دار الفكر، ط 1، 1415هـ.

393 ـ يد الله يزدان پناه، **مبانى واصول عرفان نظرى**، تحقيق: عطاء أنزلي، قم، موسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى، ط 1، 1388ش.

394 ـ يوسف بن أحمد بن إبراهيم محدث البحراني، **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**، تصحيح: محمد تقي الإيرواني وعبد الرزاق المقرم، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ط 1، 1405هـ.

395 ـ يوسف بيار جمندي، **مدارك العروة**، النجف: مطبعة النعمان، ط 1.

## المجلات العلمية الدورية:


1 ـ أبو القاسم علي دوست، «**گستره شريعت**»، مجله قبسات، العدد 32.

2 ـ أحمد حسيني الگازروني، «**بررسی عرفان های اسلامی در برابر عرفان های سکولار**»، مجله ادبيات تطبيقی، شتاء 1386ش، العدد 4 .

3 ـ أحمد قابل، «**فقه وترازوی اخلاق**»، روزنامه كارگزاران، العدد 589، 23/ 6/ 1387 .

4 ـ حسين حسين زاده، «**بررسی ساختار فقه**»، قبسات، السنة التاسعة، صيف 1383ش، العدد 32.

5 ـ حسين ناصري، «**در آمدی بر ارتباط فقه وحقوق**»، مجله الهيات ومعارف اسلامی دانشگاه مشهد، صيف 1383ش، العدد 64.

6 ـ حميد پارسانيا، «**اخلاق اسلامی ودانش های بديل**»، مجله پگاه حوزه، العدد 244.

7 ـ حميد رضا مظاهري سيف، «**جای خالی فقه الاخلاق**»، كتاب نقد، شتاء 1383، العدد 33.

8 ـ حميد رضا مظاهري سيف، «**نقد عرفان پست مدرن**»، كتاب نقد، صيف 84، السنة الثامنة، العدد 35 .

9 ـ رضا حق پناه، «**گستره فقه ولزوم تخصصي شدن آن**»، انديشه حوزه، يونيو ويوليو، العدد 6 .

10 ـ عبد الحسين خسرو پناه، «**رويكردهای گستره شريعت**»، «**ديدگاه های متفكران مسلمان درباره گستره شريعت 1 و2**»، مجله رواق انديشه، الأعداد 8 و11 و13.

11 ـ عبد الكريم سروش، «**خدمات وحسنات دين**»، مجله كيان، العدد 27.

12 ـ عبد الكريم سروش، «**فقه در ترازو**»، مجله كيان، سنة 1378، العدد 46.

13 ـ ــــــــــــــــــ، «**نقش فقه در سير كمال انسان**»، روزنامه جمهوري اسلامي، 6/ 1/ 1369.

14 ـ علي أكبر رشاد، «**ديباچه اى بر منطق فهم دين**»، قبسات، العدد 27، ربيع 1382.

15 ـ علي رضا أعرافي وآخرون، «**مفهوم شناسى وروش شناسى تفسير تربيتى قرآن**»، دو فصلنامه تخصص، تخصصى قرآن وعلم، العدد 3، خريف وشتاء 1387.

16 ـ ــــــــــــــــــ، «**مناسبات علم ودين 2**»، مجله حوزه ودانشگاه، ربيع 1379، العدد 22.

17 ـ ــــــــــــــــــ، «**مناسبات علم ودين (2)**»، پژوهشگاه حوزه ودانشگاه، فصلنامه حوزه ودانشگاه، العدد 22 .

18 ـ علي رضا شجاعي زند، «**تعريف دين ومعضل تعدد**»، نقد ونظر، العدد 19.

19 ـ علي محمد كاردان، «**علوم تربيتى مطالعات ميان رشته اى**، مجله سخن سمت، العدد 4.

20 ـ ــــــــــــــــــ، «**وضع آموزش وپرورش ودانشهاى مربوط به آن در پايان قرن بيستم**»، مجله حوزه ودانشگاه، صيف 1377، العددان 14 و15.

21 ـ قاسم كاكايي، وعلي موحديان العطار، «**نگاهى پديدار شناسانه به كاربردهاى مفهومى عرفان**»، مجله معارف اسلام، ربيع 1384، العدد 2.

22 ـ كاظم الحائري، «**مالكيت شخصيت هاى حقوقى**»، مجله فقه اهل بيت، السنة السادسة، العدد 21.

23 ـ ــــــــــــــــــــ، «**ملكية الشخصيات المعنوية أو القانوني**»، الفكر الإسلامي، آذار 1374، العدد 11.

24 ـ محسن رهامي، «**اقدامات تأميني وتربيتاز نظر قرآن وسنت**»، مجله دانشگده ادبيات وعلوم انسانى دانشگاه طهران، العدد 155، خريف 1379 .

25 ـ محمد الثقفي، **تقسيم بندى علوم**، مكتب اسلام، 1381.

26 ـ محمد الموسوي البجنوردي، «**بررسى نقش اخلاق در فقه وحقوق**»، مجله متين، ص 31 ـ 32.

27 ـ محمد جعفر جعفري اللنگرودي، «**جايگاه شخصيت حقوقى**، مجله تخصصي فقه ومباني حقوق واحد بابل، السنة الأولى، العدد 4، خريف 1384.

28 ـ محمد تقي مصباح اليزدي، «**دين واخلاق**»، قبسات، خريف 1378، العدد 13.

29 ـ محمد جواد الصفار، «**شخصيت حقوقى جهات عامه**»، مجله حقوقى وقضائى دادكسترى، صيف 1373ش، العدد 11.

30 ـ محمد رحماني، «**شخصيت حقوقي وقف**»، مجله ميراث جاويدان، العدد 30.

31 ـ محمد غفراني، «**فقه وترازوي اخلاق**»، مجله بازتاب انديشه، العدد 102.

32 ـ مرتضى أمين فر، «**آشنايى با اقتصاد آموزش وپرورش**»، مجله تعليم وتربيت، العدد 20، شتاء 1368ش .

33 ـ مسلم محمدي، «**نقد غير واقع كرايى اخلاق، با تكيه بر رويكرد عبدالكريم سروش**»، مجله اخلاق، العدد 8.

34 ـ معصومة سالاري راد، «**نظريه هاى شناختارى وغير شناختارى زبان دينى**، مجله معرفت، 1385، العدد 111.

35 ـ يعقوب علي برجي، «**نگاهى به دسته بندى بابهاى فقه**»، مجله فقه اهل بيت، خريف 1374، العدد 3.

تقوم فكرة هذا الكتاب على دعامتين أساسيّتين هما:

• إن التربية وشؤونها وشجونها كانت محلّ بحث ومعالجة في علوم عدّة، كعلم النفس، والإحصاء، وغيرهما من العلوم التي بحثت في التربية بعين تلك العلوم، فلماذا لا تخضع الظاهرة نفسها بما لها من فروع وتشعّبات للدرس الفقهيّ، والنظر بعين الفقهاء والتعرض لمجهرهم العلميّ.

• بدأ عدد من المهتمّين بالفقه من فقهاء وغيرهم، بطرح فكرة مفادها أنّ أبواب تطوير الفقه وتعميق أبحاثه ومداخل ذلك متعدّدة منها، التخصّصية بأن يتولى بعض الفقهاء الاهتمام بساحة فقهيّة لمعالجة كل ما يرتبط بها في محلّ واحد، وسياق متّحد. والتربية ظاهرة من الظواهر التي يمكن أن تعالج أحكامها في أبواب عدّة من الفقه، فلماذا لا تجمع كل فروعها وشؤونها وشجونها في سياق مشترك للبحث عنها واستنباط أحكامها الفقهيّة، طالما أنّ الفقه يهدف إلى البحث عن أحكام أفعال المكلّفين، والتربية عمليّة يمكن تجزئتها إلى أفعال لها أحكام كما لغيرها من أفعال، تتراوح بين الوجوب والحرمة إلى آخر قائمة الأحكام الفقهيّة الخمسة.

وبعد أن عمل المؤلف في المجلّد الأول على التنظير للفكرة والتأسيس لها، عمِل في المجلّد الثاني على معالجة بعض مسائل التربية والتعليم على طريقة الفقهاء، فبحث في الأحكام الفقهيّة للتعلّم والتعليم، وما يرتبط بهما من معالجات فقهيّة.

**Jurisprudence Of Pedagogy and Education**
**Issues in Learning**


Center of Civilization for the Development of Islamic Thought

THE CIVILIZATIONAL STUDIES' SERIES

بالتعاون مع: مؤسسة الإشراق والعرفان الثقافيّة






مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت – بئر حسن – بولفار الأسد – خلف الفانتزي ورلد – بناية ماميا – ط٥
هاتف: 826233 1 961+ – فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55
E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com